ENSAYO TEÓRICO

DE

DERECHO NATURAL

APOYADO EN LOS HECHOS,

POR EL R. P. LUIS TAPARELLI,

DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS,

TRADUCIDO DIRECTAMENTE DE LA ÚLTIMA EDICION ITALIANA HECHA EN ROMA
Y CORREGIDA Y AUMENTADA POR SU AUTOR,

POR D. JUAN MANUEL ORTI Y LARA,

ABOGADO DE LOS TRIBUNALES DE LA NACION Y CATEDRÁTICO DE FILOSOFIA.

TOMO I.

Con licencia de la Autoridad Eclesiástica.

MADRID.
IMP. DE TEJADO, Á CARGO DE R. LUDEÑA,
calle de Silva, 47 y 49, bajo.

1866.

INTRODUCCION.

Entre las muchas revoluciones científicas que han causado ruido en nuestra época, no es la ménos importante sin duda la acaecida en la Filosofía. La metafísica, saliendo del vergonzoso estado á que la habia reducido el sensualismo de Locke, ha recobrado en nuestros dias el alto puesto y la elevacion de pensamientos que su nobilísima naturaleza reclama. Ya de mucho tiempo á esta parte los verdaderos filósofos se lamentaban de ver tiranizada la verdad, y como oprimida bajo el degradante yugo del sensualismo; cuando de repente un grito de salvacion se alzó de las escuelas de Francia (I), que reprobando aquella falsa y torpe doctrina y alentando á los verdaderos filósofos, reanimó en el seno de la Europa el espiritualismo espirante; y que sin desdeñar las verdades experimentales cuyo estudio habia ocupado casi

---

N. B. Los números arábigos que se ponen en el texto entre paréntesis denotan los números correspondientes de la obra; y los números romanos las notas extensas que van al fin del volúmen.

exclusivamente á la mayor parte de los ingenios, logró crear una nueva escuela, que enriqueció con nuevas luces la noble doctrina que habia sido en todo tiempo el patrimonio de los verdaderos sábios.

Bien pronto, sin embargo, se echó de ver que esta reaccion era más bien un cambio de yugo; pues al materialismo de la escuela volteriana pensóse en sustituir nuevos errores, importando primero de Escocia las tímidas teorías conocidas con el nombre de *filosofía del sentido comun*, y despues de Alemania el *idealismo trascendental*, sistema que aun en el dia se admira y ensalza por los ánimos amantes de novedades y apasionados de todo lo extranjero. Pero no pudiendo el génio claro y positivo de los franceses gustar plenamente de estas vagas y nebulosas doctrinas en que se complace el génio aleman, las modificó á su manera, creando, con el nombre de *eclecticismo*, un sistema que no era otra cosa en el fondo más que un verdadero sincretismo. Por el pronto el eclecticismo fué aprobado y bien recibido aun por personas honestas y católicas, gozosas de sacudir el ignominioso yugo de Locke y de Condillac; pero no tardó en enfriarse este entusiasmo al contemplar el desenvolvimiento de los gérmenes funestos que encerraba la nueva doctrina, y entónces se convencieron al fin los católicos de la necesidad de dar á los estudios filosóficos una direccion más firme y segura, que sirviese para reanudar el roto hilo de las tradiciones de la escuela católica: de esta grande escuela que por diez y ocho siglos habia sabido conservar intacto el precioso depósito de los conocimientos naturales, ajustándolos á la norma infalible de las verdades sobrenaturales, las

cuales habiendo sido reveladas por Dios, autor tambien de la naturaleza, tienden á mantener en la línea misma del órden natural aun á los estudios puramente filosóficos.

De aquí el repentino amor que pareció despertarse, y á veces quizá no sin alguna exageracion, á las reminiscencias é instituciones de la Edad Media que algunos entendieron debian revivir; amor que dilatándose por todas las partes del organismo social, comunicó nuevo impulso y formas nuevas á la elocuencia, á la poesía, á la arquitectura, á la pintura, etc.

No es esto de maravillar, siendo como son universales por su naturaleza las miras de la Filosofía. Y á la verdad, no habiendo ciencia que no estudie el *sér* de algun objeto en sus relaciones con el entendimiento humano, al punto que se muda la doctrina del *sér* y la del entendimiento, es decir, la Metafísica y la Psicología, todas las demas ciencias tienen que seguir necesariamente sus inspiraciones y presentar nuevo aspecto, al ménos en los entendimientos que no se contentan con ideas concretas y limitadas, sino que quieren subir á los principios de las cosas.

Tal es la razon de la presente obra. Aunque no inclinado á ciegas innovaciones, ni aficionado en particular á ninguno de los nuevos maestros, no pude ménos de aprobar en gran parte los deseos de novedades metafísicas que nos alejasen del sensualismo del siglo pasado; y pues el génio no ménos que el deber me movian á meditar sobre el maravilloso artificio interior de las obras morales del hombre, subiendo con el pensamiento á sus elementos primitivos y abstractos, no pude ménos de notar

el vacío, ó mejor dicho, la malicia de las doctrinas que todavía dominaban entre nosotros, triste herencia del sensualismo moribundo que aspiraba á perpetuarse haciendo nuevas ediciones de Burlamachi, Heineccio, Romagnosi y otros autores de la misma laya.

Quise, pues, hacer aplicacion á las teorías morales de la metafísica restaurada; pero con un órden y encadenamiento de raciocinios capaces de satisfacer aun á los que, no contentos con el conocimiento de la verdad, desean contemplarla en la luz de la evidencia. Prestar de este modo toda la consistencia de la verdadera filosofía á una ciencia que comprende una porcion tan considerable del mundo espiritual y en un siglo en que todos quieren discurrir sobre todo y singularmente sobre derechos y deberes públicos y privados, téngolo por una empresa dignísima de quien desea ayudar á los demas, y moralmente forzosa para aquellos á quienes su misma profesion obliga á ayudarles. Así que siguiendo las huellas de los más sanos metafísicos, dejadas las hipótesis y considerados los hechos, procuré, cuanto era de mi parte, fundarlos en las ideas naturales y más universales expresadas con sincera claridad por el lenguaje del vulgo (II). Analizando luego estas ideas y los hechos que expresan, apliquéme á deducir sus consecuencias, con aquella lógica severa sin la cual es tan fácil hacer decir al oráculo de los hechos lo que él no dice. Asociando así á la simplicidad de las luces naturales la profundidad de los raciocinios, á las ventajas de la análisis las de la síntesis, á las luces antiguas las modernas, á la observacion que concreta, la teoría que generaliza, determinéme á seguir la ciencia del corazon humano en todo su largo y peligroso

estadio, desde el punto en que nace en el santuario de la conciencia individual hasta la meta donde levanta las columnas que sustentan el edificio de la sociedad. Á esta ciencia suele darse el nombre de *derecho natural* cuando se considera con la razon meramente natural y estriba únicamente en los hechos que forman parte del órden de la naturaleza.

Á decir verdad, muchos autores modernos dan á ese nombre mucha ménos extension de la que tenia en otros tiempos y de la que nosotros le damos; y así hoy se reduce ordinariamente el derecho á la consideracion de las relaciones jurídicas por cuya virtud puede un hombre en el fuero externo exigir de otro segun la ley un acto cualquiera: por donde acaece incluirse á veces en la tabla de los derechos ciertos actos que constituyen en su agente verdaderas culpas morales.

Nace esto de haberse querido separar el *Ethos*, ó sea el principio moral, del *Jus*, ó principio legal: separacion originada á su vez de las doctrinas protestantes que necesariamente conducen á ella. Y á la verdad, siendo el alma del protestantismo el espíritu privado, ó sea la total libertad de conciencia, que hace libre á todo hombre de opinar á su gusto así en materias religiosas como en puntos de moral práctica, es evidente que si el derecho siguiese enlazado inviolablemente con la moral, tendria que sufrir su misma suerte viendo abolida completamente su unidad. Pues ahora, ¿qué sociedad podria subsistir ni un solo dia suprimida que fuese esta unidad? Si tú reputas lícito lo que yo condeno, y por el contrario yo condeno lo que tú apruebas; si de la noche á la mañana podemos cambiar nuestro decálogo y juzgar bueno hoy

lo que ayer nos parecia malo, ¿qué confianza seria por ventura posible entre los miembros de una misma sociedad, ni qué sociedad podria subsistir sin ella? Los protestantes se vieron pues conducidos á separar enteramente el derecho de la moral, abandonando està última á las inspiraciones de la conciencia privada y poniendo el derecho bajo la autoridad de la ley social. Así es derecho todo lo que la ley no me prohibe, diga lo que quiera interiormente el dictámen de la conciencia moral (*a*): y de aquí que pueda tratarse del derecho sin curarse para nada de la moral.

Fácil es de ver la insubsistencia contradictoria de esta teoría, que por un lado se gloría en decirse libertadora de las conciencias, y por otro reduce millares de veces al individuo (y el caso es frecuentísimo para los católicos) á optar entre la violacion de una ley pública contraria á la conciencia ó el dictámen de la conciencia contrario á la ley pública. Mas no es mi propósito explicar aquí este gravísimo punto, lo cual pide un largo tratado. Hélo indicado con el fin de que se comprenda la necesidad de tratar juntamente de la moral y del derecho para desenvolver plenamente la primera, y asentar el segundo sobre su única base sólida posible, cual es la teoría fundamental y universal de las costumbres.

Esto lo comprendieron bien, aun entre los mismos protestantes, aquellos primeros autores que quisieron sacar de las especulaciones de los teólogos católicos el derecho natural puro, emancipado de toda influencia de la revelacion y fundado únicamente en la razon. Los pa-

---

(*a*) V. Exámen crítico de los gobiernos representativos p. 1, c. I y V.

triarcas de esta ciencia heterodoxa (Grocio, Puffendorf, Wolf, etc.) escribieron tratados de *Jus* natural, pero se vieron precisados á partir de las doctrinas fundamentales acerca de la naturaleza y de los actos humanos, de la conciencia, del primer principio de la ley natural, etcétera, etcétera.

Estos tratados no eran á la verdad sino reminiscencias de las teorías católicas, que no era posible abandonar de repente. Pero el principio del racionalismo esencial á la independencia de la razon protestante, debió producir en breve el divorcio entre la conciencia religiosa y el derecho legal; separacion que al decir de F. G. Sthal, profesor de Berlin, fué el gran objeto de la Reforma (*a*). Este docto y discreto protestante traza en su historia el procedimiento de la Reforma, y hace ver el modo como partiendo del subjetivismo de Descartes, se llegó al Yo absoluto de Fichte, cuyo torpe egoismo se reduce en sustancia á la cínica fórmula:—Ámate á tí mismo sobre todas las cosas y á tus conciudadanos por amor de tí—(*b*); base única, á los ojos de este filósofo, de todo derecho, y abolicion de todo deber.

Estoy persuadido que cualquiera que lea maduramente en Sthal la funesta historia de los delirios racionalísticos, entenderá que no es posible componer un tratado sólido y completo de filosofía del derecho en queriéndolo separar de la moral. No quiere decir esto que no pueda tratarse del derecho separadamente, toda vez que se presuponga tratada aparte la moral por otros autores,

---

(*a*) V. Hist. filosof. del derecho p. I, pág. 67 y siguientes (de la version italiana).

(*b*) Sthal, I. t. 2, pág. 257.

al modo exactamente que puede escribirse un tratado de secciones cónicas y de trigonometría presuponiendo los elementos anteriores. El derecho es una parte de la moral, como la trigonometría y el tratado de las secciones cónicas son parte de las teorías geométricas; y nada impide que las partes sean estudiadas separadamente. Pero constituir dos ciencias distintas acerca de los actos morales ó separar el derecho de la ciencia de los actos morales, es á mi juicio un sistema esencialmente erróneo y por lo mismo funesto, como quiera que el derecho tan sólo en los actos humanos puede mostrar su virtud, debiendo por consiguiente hallar sus causas más altas en los mismos principios que fundan y dirigen las obras del hombre. Esta es la razon por qué hemos debido abandonar en esto la senda trillada de ordinario por autores dignos algunos de respeto, y convertir la ciencia que enseñamos á los supremos principios de la moral, desenvolviéndolos metódicamente hasta llegar á sus últimas consecuencias.

Pero los principios y el método no son todo en Filosofía. La principal ventaja de la nueva metafísica consiste en haber juntado en un solo sistema el empirismo ingles y frances con el espiritualismo aleman (*a*), presentando así cierto carácter mixto que, si rectamente se considera, se compadece mejor con la índole del sér humano, compuesto de cuerpo y de espíritu. Y siendo las teorías morales una consecuencia de las metafísicas, pueden dividirse en tres sistemas, segun que buscan sus principios ó en el espíritu sólo, ó sólo en el cuerpo, ó en el compuesto de ambos: la moral de los espiritualistas será

(*a*) *Cousin*, Introd. lec. 13.

la de la razon aislada, el estoicismo; no será, pues, moral humana: la de los sensualistas será la del cuerpo, el epicurismo, que vive honestamente para gozar mejor los deleites. La moral del hombre juntará ambos elementos, y aunque reconozca la superioridad de la razon, pero no pondrá en olvido ni condenará absolutamente toda pasion. Esta es la moral que nosotros hemos abrazado y nos proponemos explicar en las presentes páginas.

Escribiendo como escribimos para filósofos, no para el vulgo, y no un catecismo sino una teoría, permítaseme usar así en las materias como en el estilo un moderado laconismo que deje al lector perspicaz el placer de pensar por sí mismo y que preste al raciocinio claridad y conexion , que son las dotes que más lo avaloran. Bien que hemos hecho por compensar el laconismo del texto con alguna copia de notas, destinadas ya á puntos de erudicion, ya á deducciones importantes aunque no necesarias en la trama del tratado, ó ya á confutaciones ó respuestas á opiniones contrarias.

Persuadidos á que nadie yerra sin algun viso de verdad, pues no se da el puro error, nos hemos esforzado en discernir en cada opinion lo verdadero de lo falso, dejando así á cada cual la parte de alabanza que le toca, aun cuando tengamos que refutar sus errores. Mas no por esto nos creemos obligados á contemporizar con el error ni á mezclarlo con la verdad, como quisieran algunos llevados de tal género de tolerancia antifilosófica. Las transacciones propiamente dichas, es decir, aquellas en que se renuncia á alguna parte de los derechos propios, son tan absurdas en filosofía como en geometría; así tan absurdo es, en nuestro sentir, exclamar con

Droz (*a*): *Aprobad... todos los sistemas de filosofía,* como lo seria exigir á los geómetras que permitiesen á un triángulo constar de cuatro lados. La tolerancia, ó mejor, la equidad del filósofo debe consistir en la escrupulosa fidelidad en referir las opiniones agenas, en la propension á explicarlas favorablemente, en la urbanidad cuando haya que refutarlas; si á estas leyes hubiéremos faltado, reprobámoslo anticipadamente y retractamos cualquier error involuntario que hayamos cometido.

Aquí tienes, ó lector benévolo, nuestro designio, y el método, los principios, las miras y los respetos con que hemos conducido la pluma al trazar el presente ensayo de nuestras meditaciones sobre las teorías del derecho. Cualquiera que sea su resultado, es ciertamente fruto de un corazon que ama sinceramente la verdad y la expone ingénuamente y sin ficcion; que ama vivamente á los hombres y desea, sí, desea eficazmente su felicidad.

(*a*) *Manual de filosofía moral* pág. 154. V. la nota final XXXVI.

DERECHO NATURAL.

DIVISION DE ESTE TRATADO.

¿Qué es lo que yo soy en medio del universo? se pregunta á sí mismo el metafísico; y para responder á esta pregunta considera las causas de su existencia y las relaciones de su naturaleza, y deduce de unas y otras la larga série de teoremas de que consta la ciencia del *sér*, llamada *Ontología*. Y considerando su mismo sér echa de ver en él una facultad ó potencia en cierto modo creadora, merced á la cual puede ser y realmente es causa de muchos efectos, cuya produccion se atribuye á sí mismo: tal es la facultad de obrar, la actividad. Ahora bien; ¿para qué fin ha sido ordenada esta facultad? *¿Qué es lo que debo yo hacer en el universo*? se pregunta á sí mismo el moralista; y para responder á esta pregunta estudia los principios y el fin de sus obras, y deduce de este estudio la otra série de teoremas de que consta la ciencia de los *actos humanos*, llamada de ordinario *Moral*.

El valor inapreciable de esta ciencia está á la vista de todos, pues no puede ocultarse á nadie que lo que al hombre le importa sobre las demas cosas, es saber bien las leyes por donde deben ser regidos los movimientos de su libre albedrío. Ahora estudie las revoluciones de los planetas, la vegetacion de las

plantas, la organizacion de los animales, los fluidos imponderables ó las fuerzas motrices de la naturaleza; ahora penetre en las entrañas de la tierra, ó emplee sus ócios en estudiar los monumentos de la antigüedad, si al comenzar sus investigaciones no va movido de otro fin que el de satisfacer la curiosidad propia del sábio, todos sus esfuerzos intelectuales, aunque dignos naturalmente de alabanza, sólo alcanzarán cuando más á proporcionarle una satisfaccion honesta; porque sea el que fuere su conocimiento de estas cosas, verdadero ó falso, no será ciertamente parte á alterar en lo más mínimo el órden de los séres físicos, ni por consiguiente ninguna de las leyes que les han sido puestas por Dios. No puede decirse lo mismo de la ciencia de las costumbres, la cual nos da á conocer las leyes á cuya observancia convida Dios al hombre para que tenga parte y le ayude en cierto modo en la ejecucion del plan divino. Y es tanta la trascendencia de esta ciencia, que de la verdad ó falsedad de sus discursos depende que la criatura racional ó ayude ó se oponga á los designios y obras del soberano Maestro; ó lo que es igual, que la naturaleza entera se torne en órden á la vida moral del hombre en auxiliar ó en enemiga de él.

Tal es la nota que distingue á la ciencia que vamos á exponer; la cual tiene una extension vastísima, como quiera que la actividad humana se extiende desde el primer acto voluntario que nace en el seno del espíritu hasta la accion inmensa por cuya virtud una sola fuerza ó poder central logra mover á innumerables muchedumbres, una sola razon cautivar á millones de inteligencias, y el interes de un solo hombre confundirse con el de todo el linaje humano. Hasta los decretos del mismo Dios y el destino de la sociedad inmortal de los bienaventurados en el cielo pueden por alguna manera modificar la conducta moral del hombre durante su peregrinacion por la tierra. Así que son asunto de este tratado lo mismo el santuario de la conciencia que los imperios y reinos del universo, y entran á formar parte de su estudio todas las cosas de la vida, desde los intereses más

mezquinos del órden material hasta los más sublimes objetos de la Religion. No tenemos empero el ambicioso proyecto de una especie de Enciclopedia donde se comprenda y se vea descrito el universo todo al decir del poeta, sino únicamente el intento de ilustrar los primeros principios y las leyes supremas que deben presidir las obras libres del hombre, y ofrecer asimismo á las ciencias que se enlazan con la moral sus verdaderos principios y argumentos.

La presente obra va dividida en ocho libros. Guiados por la luz de la razon y partiendo de los primeros principios, procuraremos exponer y explicar sucesivamente sus conclusiones para llegar así, en cuanto sea posible, hasta los límites del inmenso espacio que comprende la actividad humana.

En el libro primero deduciremos de la Antropología, cuyo estudio suponemos en nuestros lectores, las nociones ontológicas del acto humano y las leyes primitivas de la conducta de cada individuo.

En el segundo deduciremos del conocimiento de la naturaleza moral, la idea general de sociedad.

No pudiendo tornarse en realidad esta idea sin el libre concurso del hombre, procuraré exponer en el tercer libro las condiciones de que depende este concurso y las leyes que presiden á los actos con que el hombre coopera á la ejecucion del plan divino en la formacion de la sociedad.

Será asunto del libro cuarto el fin de la sociedad, ó sea el órden que debe reinar entre los individuos y la perfeccion de la sociedad misma.

En el libro quinto estudiaremos las leyes orgánicas de la sociedad, que es un cuerpo moral cuya unidad procede de la union de sus miembros.

El libro sexto dará á conocer las reglas que debe seguir una sociedad cualquiera en sus relaciones con las demas partes del género humano.

De la série de consideraciones precedentes aplicadas á las

diferencias individuales de las personas y de las sociedades, nacen relaciones muy numerosas, las cuales tienen sus leyes propias ; y así será materia del libro sétimo exponer las principales relaciones sociales y ordenarlas todas entre sí en una clasificacion razonada.

Por último, á fin de facilitar la perfecta inteligencia de tan vasta materia y de esclarecer con la luz de la evidencia el encadenamiento lógico de nuestras doctrinas, resumiremos en el libro octavo el contenido total de esta obra, ofreciendo al lector bajo una forma severa y compendiosa la sustancia de los principios y de las conclusiones.

LIBRO PRIMERO.

DE LA CONDUCTA INDIVIDUAL Ó DEL ACTO HUMANO, CONSIDERADO EN EL INDIVIDUO.

CAPITULO PRIMERO.

DEL BIEN EN GENERAL, DE LA FELICIDAD Y DE LA PERFECCION.

SUMARIO.

1. *El hombre vive para obrar.*—2. *Obra para alcanzar su propio bien* —3. *¿Qué cosa es el bien?*—4. *Distincion entre el verdadero y falso bien.* —5. *Esta distincion se funda en la naturaleza de los séres.*—6. *Todo sér tiene un fin,*—7. *y por consiguiente una naturaleza.*—8. *Hay diferentes naturalezas: clasificacion de ellas.*—9. *Primer grado: tendencia determinada.*—10. *Segundo grado: tendencia determinable por un principio exterior.*—11. *Tercer grado: determinable por un principio interior necesario.*—12. *Cuarto grado: tendencia determinable por un principio interior libre.*—13. *En qué consiste la perfeccion de las cosas.*—14. *Perfeccion particular y universal.*—15. *Diferencia entre ambas.*—16. *El verdadero bien es aquel á que tiende la naturaleza. Todo bien es un fin.*—17. *Cuáles son los diferentes términos de la tendencia natural:*—18. *de ellos se deduce la nocion de* lo útil, lo honesto *y* lo agradable.—19. *Lo honesto es el* verdadero *y* principal *bien:*—20. *es propio de la naturaleza humana:*—21. *la cual subordina lo agradable y lo útil á lo honesto.*—22. *El fin de toda tendencia es uno,*—23. *porque toda tendencia recibe su especie del acto*—24. *y el acto de su objeto*—25. *considerado bajo un punto de vista determinado* —26. *Fin material y fin propio del hombre.* —27. *Puede haber diferentes opiniones sobre la naturaleza del primero, pero de ninguna manera sobre el segundo.*—28. *Conclusion y resúmen de este capítulo.*

1. No ha nacido el hombre para ser ocioso espectador de las grandes y magníficas escenas de la naturaleza. De una parte

su cuerpo experimenta necesariamente las constantes vicisitudes del universo, y de otra su inteligencia le impulsa á tomar una parte activa y espontánea en el movimiento del mundo, y, lo que es más de notar, á determinar por sí mismo su participacion en este movimiento. La menor impresion que recibe en sus sentidos, así como en su imaginacion ó en su entendimiento, le disponen, le impulsan y le estrechan á obrar, y parece como que abren muchos y diversos caminos á su libre actividad. ¿Pero está regida esta libre actividad únicamente por un principio interior, ó, por el contrario, hay fuera de ella un objeto ó fin que domine y rija sus determinaciones? Esto es lo que nos proponemos examinar.

2. Un hecho constante y observado mil veces por el hombre un tanto habituado á entrar en sí mismo y observar los fenómenos de su conciencia, es la tendencia irresistible (III) hácia la felicidad, que nos lleva á buscar fuera de nosotros un objeto cuya tranquila posesion pueda apagar el ardor de nuestros deseos y hacer que el reposo suceda en nuestra alma á la inquietud. Si nos atormenta el hambre, la sed, el sueño ó cualquier otra sensacion penosa, al punto deseamos la comida, la bebida, ó el reposo; si un olor, un sabor ó un color agradable se nos presenta como tal, al punto se aficiona el sentido correspondiente, se esfuerza por gozarle, y quiere como absorber lo que él considera como su *bien*. La imaginacion encuentra su *bien* en las imágenes que la deleitan, la inteligencia en las verdades que la ilustran; en suma, la actividad humana halla siempre fuera de ella un fin, un bien que la excita y atrae, y cuya posesion es el objeto de todos sus esfuerzos.

Tal es el hecho primitivo que nosotros encontramos en toda accion humana, cuyo hecho presenta á una observacion atenta dos objetos, á saber: la facultad que tiende al bien, y este mismo bien á que aspira. ¿Cuál de estos dos objetos debemos estudiar primero? Para conocerlo examinemos préviamente cuál de estos dos objetos es el primero en el órden de nuestro conocimiento, y cuál en el de la inteligencia del Criador. En otros

términos: ¿qué conocemos primero, la existencia de un objeto visible ó la facultad que tenemos de verlo? Y segun nuestro modo de concebir las cosas, ¿qué debió lógicamente proponerse primero el Criador al ordenar las relaciones de todos los séres, la creacion de la luz ó la de la vista?

Cuanto á la primera cuestion, es evidente que sin la luz no podria saber el hombre ni aun si tenia vista; así como un ciego de nacimiento no comprende ni aun la significacion de la palabra *ver*. La cuestion segunda es tambien fácil si consideramos que no es ménos evidente que primero concebiria Dios la luz que el órgano de la vision; de ningun modo el órgano ántes que el objeto á que era destinado. ¿Cuál es el artífice que construye una herramienta, un instrumento, y determina despues el fin á que lo destina? ¿No es por el contrario el fin lo que sirve de norma para la invencion ó construccion del instrumento? Así es en efecto: en el órden intencional primero es el objeto que el instrumento; el fin ántes que el medio. Si queremos, pues, seguir en nuestro análisis del acto humano el órden trazado por la naturaleza misma, es preciso estudiar, lo primero, el *bien* que debemos alcanzar; despues, las facultades que á él nos llevan; y ya que nos sean conocidos el fin y los medios, nos será fácil apreciar con exactitud las diferentes direcciones de nuestra actividad moral.

3. ¿Qué es, pues, el bien? Ántes lo habemos dicho: dáse el nombre de *bien* á todo lo que puede satisfacer naturalmente una facultad, una tendencia cualquiera; siguiéndose de aquí que cuantas más facultades, más inclinaciones tenga un sér, tanto más numerosos serán los bienes de que él puede gozar. Por esta definicion general del *bien* se comprende fácilmente qué sentido debemos dar á estas expresiones tan comunes: *los verdaderos bienes, los falsos bienes*. Acontece frecuentemente que las diversas inclinaciones de un sér se combaten mútuamente y lo impulsan hácia objetos diferentes y aun contrarios: en este caso es evidente que si uno de estos objetos es un bien *verdadero*, el

objeto opuesto será un bien *falso*; porque lo falso es lo contrario de lo verdadero.

4. Veamos ahora cuál es el principio de esta distincion entre el verdadero y el falso bien. Si suponemos un sér de naturaleza perfectamente simple, dotado por consiguiente de una sola y única tendencia (IV), es evidente que será impelido con toda su fuerza hácia el único bien que su naturaleza le propone, y por tanto tenderá siempre hácia su verdadero bien. Pero en medio de esta multitud de tendencias diferentes de que están naturalmente dotadas las criaturas, ¿cuál de estas tendencias deberemos llamar *buena*, cual de ellas se dirige hácia el verdadero bien?

5. Para mayor claridad presentemos la cuestion en otra forma. ¿Cuál es, en la esencia de cada sér, el primer principio de actividad al cual deben estar subordinados todos los demas? Este principio es la *naturaleza* misma del sér, esto es, aquel impulso, aquella tendencia primordial que es la fuente y la razon de todos los impulsos subordinados de las tendencias ó facultades particulares del sér.

6. Aclaremos nuestro pensamiento con algunas nociones de metafísica. Todo sér es necesariamente uno (V). Todos los séres han sido necesariamente creados por una inteligencia infinita segun el plan trazado de antemano por la eterna sabiduría; conforme á este plan debe cada sér cumplir en el mundo un oficio determinado, y por esta razon ha recibido del Criador un impulso que lo dirige hácia el término que le fué señalado. Pero este impulso no es extrínseco al sér, sino una misma cosa con él, y es aquel principio interno de actividad á que hemos llamado *naturaleza* del sér.

7. La naturaleza de un sér no es, pues, otra cosa que el principio interior que le impulsa hácia el fin á que ha sido destinado por el Criador; y así como todos los demas fines deben subordinarse á este fin último, de la misma manera todas las tendencias de un sér deben estar tambien subordinadas á aque-

lla tendencia primera y radical que constituye su naturaleza misma (*a*). De estas consideraciones se deduce que no puede consistir el verdadero bien de un sér en un objeto parcial propio de una facultad aislada, sino en el objeto adecuado de su naturaleza completa, esto es, en aquel fin último á que su naturaleza la impulsa y la mano de Dios la dirige (*b*).

8. Pero este impulso con que el Criador ha dotado á todos los séres, es de carácter vario segun la diversidad de sustancias. En unos su accion está determinada por el sér mismo; así todo cuerpo, por razon de ser cuerpo, está determinado á tender hácia su centro de atraccion.

9. En otras sustancias la determinacion no es individual sino específica, como vemos, por ejemplo, en una planta que por su especie está determinada á crecer y fructificar; pero el número y perfeccion de sus frutos, así como el lugar que estos ocupan no son determinados por su sér de planta; este sér le comunica ciertamente aquella actividad interna, con que saca

---

(*a*) *Natura jussum Dei, quo res est, in quod est, agit quod agere jussa est.* (VAN-HELMONT citado por BUCHETZ, *Traité compl. de Philos. Tom.* 1, *pág.* 518).

Todo el que fije atentamente su consideracion en esta primera raíz de toda tendencia, comprenderá fácilmente la ignorancia de la verdadera metafísica en que estaba Cousin al escribir en su *Histoire de la philosophie morale*, lec. I, p. 384: «*Si je demande quelle est la raison de l'attraction universelle, la science n' a plus rien à me rèpondre: c' est qu'à cette hauteur toute explication devient impossible.*» No: la ciencia considerando que la atraccion es un *hecho*; que todo *hecho* tiene una *causa*; que la *causa* es *inteligente*; que un sér *inteligente* obra por un *fin*; que para alcanzar este *fin* se vale de *medios*; y que el *medio* establecido por el Criador para conseguir un fin natural es la *naturaleza*, debe responder que la *causa* de la atràccion es un principio activo, á que llamamos *naturaleza*, que se halla en todo sér para cumplir los designios del Artífice supremo, causa primera de la naturaleza de todos los séres.

(*b*) DAMIRON ha conocido toda la importancia de esta verdad y tomádola por base de su filosofía moral; pero no habiendo comprendido la *unidad* del hombre en su verdadero punto de vista, ha caido en graves errores, de que hablaremos en otro lugar.

su alimento de la tierra y de la atmósfera; pero la intensidad y los efectos de su actividad intrínseca dependen del ejercicio accidental que hace la planta de esta misma actividad.

10. La planta, pues, obra en virtud de un principio interno de desenvolvimiento, si bien su accion está determinada por los objetos exteriores. Otras naturalezas hay que tienen en sí mismas no sólo el principio *determinable*, sino tambien el principio *determinante* de sus operaciones, como son los animales cuya tendencia natural recibe su determinacion del conocimiento que adquieren por medio de los sentidos, apropiándose en cierta manera los objetos sensibles á que tienden, y moviéndose hácia ellos en virtud de esta aprehension (*a*).

11. Mas cuando la aprehension interna presenta al hombre el objeto propio de alguna de sus facultades, esta facultad determina al punto la operacion del bruto sin que este pueda resistirla. El hombre, por el contrario, dotado de un principio espiritual, puede reflexionar sobre sus propias tendencias, conocer el fin parcial y el término universal y último de ellas, y determinar por sí mismo su propia accion, la cual aun teniendo delante de sí el objeto que atrae alguna de sus facultades, puede permanecer indeterminada y suspensa.

12. Estas consideraciones, que podrian tambien aplicarse á séres de un órden más elevado, nos ponen de manifiesto: 1.° que la tendencia natural de todo sér nace de lo que es en él principio del sér y de la accion; 2.° que este principio debe ser más ó ménos indeterminado; 3.° que esta accion será tanto más propia del sér cuanto más poder tenga para determinarla; 4.° que el *bien* de esta determinacion depende de su conformi-

---

(*a*) *Le monde formé pour le mouvement de la matiére privee d' inteligencie a... des lois invariables.* Esprit des lois c. 1. *Les bêtes ne suivent pas invariablement leurs lois naturelles: les plantes en qui nous ne remarquons ni connaissance ni sentiment les suivent mieux.....*

dad con el fin que el Criador se propuso al producir el sugeto de ella (*a*).

13. Un agente que obra en conformidad de este fin adquiere la perfeccion que le es propia; pues siendo la perfeccion el complemento de un sér, este será *naturalmente perfecto* cuando se dirija al fin que le indica su naturaleza valiéndose de las facultades de que ha sido dotado por la naturaleza misma para alcanzarlo; será perfecto en su *sér* cuando goce de la facultad de dirigirse á aquel término: *perfecto* en su tendencia, cuando se dirija á su fin sin desviarse de la direccion que á él conduce; perfecto, por último, en su *término*, ó sea completamente perfecto, cuando haya conseguido su fin.

14. Aunque son varios, como hemos visto, los fines particulares de las criaturas, la creacion entera no tiene más que un fin único; y esta es la razon de que el *universo* ofrezca á nuestra contemplacion un órden tan perfecto, pues la inmensa variedad de cosas criadas está dispuesta con arreglo á un principio de unidad al que todo está subordinado. De esto se sigue que debemos distinguir dos suertes de perfeccion: la perfeccion de la criatura considerada en sí misma, y su perfeccion relativa al universo; porque cada criatura forma un todo por sí misma, y es á la vez parte de otros todos secundarios subordinados en varias gradaciones al todo que forma el universo, que á su vez está ordenado al Sér infinito, principio y fin de todo lo que existe y puede existir.

15. Por aquí se ve cuán diversos pueden ser los juicios relativos á la perfeccion, los cuales varían con la diversidad de los fines á que la perfeccion se refiere: así la perfeccion de una potencia sensitiva considerada de un modo abstracto, consiste en llegarse á su objeto; mas si esta misma potencia se considera

---

(*a*) Estas ideas acerca del órden universal pueden verse expuestas con más extension y claridad en mi *Esame Critico degli Ord. Rapp.* t. 1, cap. 1, N. 10 y sig.

en el hombre, su perfeccion consiste en servir á la razon. Por lo mismo la perfeccion del ojo consiste en ver, pero en el murciélago esta perfeccion no sale del fondo de las tinieblas, y por el contrario en el hombre la perfeccion de la vista sirve para desenvolver su entendimiento y voluntad; y de aquí que muchas cosas reputadas por imperfecciones respecto de su fin inmediato, son verdaderas perfecciones en órden á un fin superior. Imperfecto es, por ejemplo, el conocimiento de los brutos; pero esta misma imperfeccion los hace aptos para el servicio del hombre á que están destinados; destino que no cumplirian si conociesen mejor sus propias fuerzas y pudieran usar de ellas con mayor perfeccion.

16. Estas nociones nos dan alguna idea del verdadero bien (6); pues demuestran que el verdadero bien de cada sér no es precisamente el objeto á que tiende cada una de sus potencias tomadas aisladamente, sino aquel otro á que tiende su naturaleza; que su perfeccion subjetiva consiste en llegarse á su objeto; y que, por consiguiente, en la idea de bien se contiene necesariamente la idea de fin ó de término de una tendencia cualquiera. Mas como puede haber variedad en los fines, así pueden ser varias las especies de bien. Para explicar esto mejor me valdré de un ejemplo sacado del movimiento local, aplicacion material del movimiento considerado en modo abstracto.

17. Observemos un móvil cualquiera impulsado por una fuerza inteligente hácia algun objeto determinado, por ejemplo, una saeta que vuela hácia el blanco: ¿cuál es el término del movimiento que le comunica el que la dispara? Hablando con propiedad el término es el mismo blanco; y así cuando da en él la saeta, se dice que el tiro fué certero. Mas ántes de dar en el blanco la saeta tuvo que pasar por todos los puntos del espacio intermedio, cada uno de los cuales puede ser mirado como término del movimiento anterior; este término intermedio no era en la intencion del arquero sino un paso necesario para llegar al término definitivo, paso indiferente en sí mismo, y únicamen-

te necesario en razon de ser *medio* para dar en el blanco. Llegada por fin á este punto la saeta, detiénese, y hé aquí que este descanso ó reposo de la misma es otro término de su carrera: ¿mas era este por ventura el que se habia propuesto el arquero? No por cierto; pues á haber este querido únicamente el reposo de la saeta, no la habria puesto siquiera en el arco, sino conservádola en su carcax: por donde se ve que el reposo es una *consecuencia* de haber llegado al término propio del impulso recibido; mas el verdadero término, el verdadero objeto del tiro era dar en el blanco con la saeta.

18. Apliquemos ahora estas consideraciones á un acto de una facultad cualquiera, el cual es un tránsito de un estado á otro estado, y por consiguiente un verdadero *movimiento* metafísico, un verdadero tránsito de un término á otro término. Crea el supremo Artífice un sér cualquiera, y en el acto de crearlo imprímele un impulso, una tendencia que llamamos naturaleza, dirigida á un fin, y por consiguiente dotada de facultades capaces de alcanzarlo. Consideremos un acto de estas facultades en un animal, por ejemplo, de la facultad de ver: una oveja que pace tranquilamente en un prado, oye de repente el ruido de unas pisadas, vuelve los ojos, mira, repara en el lobo que viene sobre ella, y huye. ¿Cuál es en este caso el *fin* para que Dios adornó á la oveja de la facultad de ver? sin duda para que *conociese* el enemigo que la amenaza, y huyese de él. Cierto, fué preciso que *volviese los ojos y mirase*; ¿mas diremos por esto que los ojos son para revolverse y fijarse en el objeto? esto no es más que un medio para llegar al conocimiento del mismo. Luego que conoció al lobo, dejó de mirarlo: ¿mas diremos que recibió los ojos para que *dejase de mirar*? Pues pongamos que al volver primero los ojos hubiese mirado en vez del lobo al pastor en el acto de presentarle este algun bocado: en este caso la vista del objeto halagaria sus ojos y tendria fija su mirada; ¿diremos por esto que el ojo fué dado al animal para que se deleitase en la yerba? el deleite acompaña la vista de cosas deleitables,

mas no es el fin de la misma: su verdadero fin es conocer los objetos para llegarse á ellos ó huir de su presencia segun que son convenientes ó contrarios. Por donde se ve que en toda facultad una cosa es el término intermedio, otra distinta el término final, y otra el término ó reposo que se sigue de la posesion del término final. Todos son en alguna manera términos de la respectiva facultad, y por tanto todos son en alguna manera *bienes*; pero el término intermedio sólo es *bien* en cuanto conduce al final, y se llama *útil*; el final es el que realmente conviene á cada facultad, y forma parte del órden del universo concebido por el Criador, y lleva el nombre de *honesto*; y por último, el reposo que nace de la posesion de un objeto que guarda proporcion con la facultad que tiende á él, llámase *deleite*, *placer* (VI*).

19. Infiérese de aquí que el verdadero bien, el bien ideado por el Criador, es el bien de *órden*, el bien *honesto*: de este modo el bien individual de la oveja es su conservacion; los actos que contribuyen para este fin son medios; el deleitė que con él se junta es una consecuencia del mismo.

20. Pero acaece que el bruto, como incapaz de reflexion, deja al Criador el pensamiento de su fin, hácia el cual es movido irresistiblemente por el objeto que le deleita; no así el hombre, dotado de una inteligencia que lo asemeja á su Criador, con que conoce las razones finales de las cosas que los sentidos no pueden penetrar, y el órden ó relacion de los medios con su fin, mostrándose de esta suerte á su razon, patrimonio que le distingue específicamente de los brutos, el bien *honesto* que estos no pueden conocer. Ahora bien, como el conocimiento natural, segun dijimos arriba (11), es el que determina la tendencia natural, y esta el verdadero bien del individuo, síguese que el verdadero bien del hombre es el bien de órden, bien *honesto*: este es el fin á que tiende la naturaleza humana, porque es el bien que conoce con la razon, facultad específica de esta misma naturaleza.

21. Podrá decir alguno: conociendo el hombre como conoce

no sólo el bien honesto sino tambien el útil y aun el deleitable, ¿qué razon hay para señalarle por fin solo el honesto?—Á lo cual respondo, que el hombre conoce el bien por modo generalísimo *bajo la sola razon ó concepto de bien*; luego naturalmente quiere el bien en general; queriéndolo en general, quiérelo en todas las cosas, quiérelo indefinidamente; quiere por consiguiente tambien el bien *útil* y el bien *deleitable*. Mas estos bienes los quiere del modo como los conoce; y así, porque los conoce como subordinados al bien honesto, el uno como medio respecto del fin, el otro como efecto respecto de su causa, debe por tanto de quererlos con esta subordinacion. El bien *honesto* es, pues, el que constituye en calidad de verdaderos bienes al bien útil y al deleitable, porque los ordena conforme al designio de quien los crió. Así decimos del deleite que es *bueno* sólo en cuanto es ordenado; mas no decimos que sea bueno el órden sólo cuando es deleitable (VII).

22. Esta subordinacion es metafísicamente necesaria, atendida la imposibilidad de que una facultad ó sér cualquiera tienda bajo el concepto de fin propio á dos objetos diversos no subordinado uno de ellos al otro. Sírvanos de imágen de esta verdad el impulso que mueve físicamente alguna cosa: imposible es que el móvil se mueva en direccion á dos términos entre los cuales no exista relacion de subordinacion: pues no es ménos imposible que una facultad ó la naturaleza de alguna cosa tiendan á dos fines en que no medie la misma relacion.

23. Esto parecerá evidente, si en vez de la imágen del movimiento local consideramos la nocion de *naturaleza*, de *facultad* en lo que tienen de más íntimo. *Naturaleza*, *facultad*, son términos que significan una *tendencia á producir un acto* (*a*);

(*a*) «Chaque fonction qu' on lui reconnait autorise a lui attribuer une faculté correspondante: il respire, donc on lui attribue une respiration; il digere, donc une faculté digestive etc.» VILLERS, *phil. de Kant*, p. 1. pág. 252.

ahora, ¿es posible que la tendencia hácia el acto A, sea una tendencia hácia el acto B? ¿Es posible que la facultad de ver sea facultad de oir? Podrán juntarse ambas en un mismo sujeto, pero nunca serán la misma facultad; como en el movimiento local el impulso ó tendencia á moverse á la derecha no será jamas impulso ó tendencia hácia la izquierda.

24. Cierto, el móvil en esta su direccion determinada puede encontrar muchos y diversos objetos, mas no tiende hácia ellos por virtud de propiedad alguna intrínseca, sino únicamente por el lugar que ocupan, segun que están á la derecha ó á la izquierda. Y con esta observacion se explica mejor el concepto de la unidad de fin de toda potencia ó facultad. Decia que esta tiende á producir un acto; pero ¿qué cosa es este acto? *Yo tengo la facultad de...* nadie sabe de qué facultad quiero hablar miéntras no exprese el acto respectivo. *Yo tengo la facultad de hacer...* ¿de hacer qué? todavía no se puede saber qué *facultad* sea esta, qué *hacer* sea este, y no se sabrá si yo no añado, por ejemplo, una casa, un libro, etc. El acto queda, pues, determinado por su *objeto*, como la *facultad* es determinada por el acto.

25. Mas este objeto que determina el acto y la facultad, no es el objeto considerado en todo su sér material, sino considerado bajo un aspecto, un modo determinado proporcionado á la razon de la tendencia: modo que puede encontrarse en muchos objetos materialmente diversos, como quiera que así como el móvil de que hablaba poco ántes, cuando tiende hácia la izquierda, tiende por consiguiente hácia todos los objetos que hay en esta direccion, aunque sólo por razon del lugar que ocupan; así tambien la facultad de ver tiende sólo á lo visible, la de entender á lo inteligible, aun cuando realmente sean muchos los objetos concretos visibles ó inteligibles. Una cosa es el objeto considerado materialmente en todas sus propiedades, y otra el mismo objeto considerado relativamente á la facultad que tiende hácia él por uno solo de sus aspectos ó razones. Es cosa patente á todos que un mismo objeto puede estar dotado de muchas pro-

piedades, y ser por esto término de muchas facultades; y al contrario, que muchos objetos dotados de una misma propiedad pueden sér término de una misma facultad: el objeto propio de la tendencia es, pues, esta propiedad, y no la materialidad del objeto real.

26. Por aquí se explica mucho mejor en qué consiste la unidad del fin que corresponde á la naturaleza de cada sér. Todo *sér es uno* (6), y por tanto una su naturaleza; el fin de la misma constituye su perfeccion; la perfeccion de esta naturaleza *una* es necesariamente *una*; cuando la naturaleza tiende á varios objetos materialmente distintos, míralos sólo en cuanto son su complemento ó perfeccion; luego ella tiende á un solo objeto.

27. Tambien se entiende por aquí la razon por qué tendiendo todos los hombres á un solo fin, disputan sin embargo tanto acerca de la felicidad. No versan estas disputas sobre si debemos tender á la felicidad, en lo cual están todos conformes, sino sobre el objeto en que la felicidad se encuentra, y no sobre el objeto *propio*, sino sobre el objeto *material*. Léjos de versar las disputas sobre el objeto *propio*, ó sea sobre la felicidad, es este evidente para todos y sirve de primer principio en toda disputa moral, la cual puede reducirse á este axioma práctico: «Yo »deseo ser feliz.»

28. Detengámonos aquí un momento y volvamos á resumir cuanto acabamos de decir. Hemos visto qué cosa es el bien, y cómo el verdadero bien de un sér es el fin á que está destinado por el Criador, el fin á que tiende su naturaleza: por consiguiente es principalmente verdadero bien el bien *honesto*, para conseguir el cual es medio el bien útil, y de cuyo bien honesto procede como efecto suyo el *placer*: que la posesion de este bien honesto produce la *perfeccion* del sér que tiende hácia él, y aquella satisfaccion que en los séres racionales toma el nombre de *felicidad*: que aun cuando todo sér tiende á la propia perfeccion, con todo aquellos séres cuyas tendencias no están absolutamente determinadas pueden dudar del objeto en que la felicidad

debe de encontrarse, y por tanto, que el hombre, libre como es para obrar, debe determinar el objeto de ella á fin de saber hácia dónde tiene que enderezar sus pasos.

Mostremos ahora cuál sea para el hombre este especial objeto.

CAPITULO II.

DEL OBJETO EN QUE SE ENCUENTRA EL BIEN, LA FELICIDAD, LA PERFECCION PROPIA DEL HOMBRE.

SUMARIO.

29. *En los animales toda tendencia va precedida de una aprehension proporcionada:*—30. *en el hombre la aprehension y la tendencia son ilimitadas.*—31. *Luego el bien limitado no puede dar reposo á la voluntad.* —32. *Todos los bienes criados son finitos, inclusos los internos:*—33. *con mayoría de razon los externos;*—34. *luego no constituyen la verdadera felicidad.*—35. *Enumeracion de los bienes limitados y caractéres de su limitacion.*—36. *Verdadero objeto de nuestra voluntad*—37. *es principio en la tierra de nuestra felicidad y perfeccion incompletas.*—38. *En el cielo se posee el bien infinito con un solo acto*—39. *de inteligencia no de voluntad.*—40. *En qué sentido es limitada y en cuál otro ilimitada esta felicidad.*—41. *En qué consiste la perfeccion del hombre sobre la tierra.*—42. *La tendencia hácia la felicidad es acto principalmente de la voluntad,* 43. 1.° *porque esta perfecciona el acto humano.*—44. *Diferencia entre voluntad y entendimiento,*—45. 2.° *porque es libre.*—46. *El acto externo perfecciona su integridad, no su esencia.*

29. Para determinar el objeto donde el hombre puede encontrar su verdadero bien, es preciso recordar que el *tender* de los séres criados es un efecto del impulso recibido del Criador; que este impulso, que llamamos *naturaleza*, determina por modos varios las fuerzas ó tendencias que de él proceden, como quiera que ó bien las determina totalmente en el acto mismo de su produccion, como lo son, por ejemplo, las fuerzas naturales de un cristal, de un gas desde el primer instante de su formacion; ó bien las deja más ó ménos indeterminadas, y por lo mismo con capacidad de experimentar modificaciones producidas por circunstancias, como en una planta, en un animal (8 y sig.); pues es propio del animal determinar por sí mismo la direccion de las tendencias naturales dejada con más ó ménos extension en su mano, para lo cual ha sido provisto de la *percepcion* ó *aprehension* con que se apropia las causas externas determinan-

tes, conforme á las cuales imprime por sí mismo á sus tendencias una direccion determinada. De donde saco por consecuencia que la tendencia natural, que en todos los séres es proporcionada á la naturaleza de su constitucion, considerada en el animal guarda proporcion con la naturaleza de sus facultades aprehensivas de las cuales depende, cuya proporcion es la del efecto con su causa.

30. El hombre percibe con el entendimiento un bien ilimitado, ó para explicarme con más exactitud, el *bien* sin límites, como quiera que este modo de percibir es justamente el carácter que distingue esencialmente el conocimiento del entendimiento; el cual traspasando los límites de las cosas materiales, comunica á sus conceptos un no sé qué de inmenso que lo asemeja al entendimiento supremo, en lo cual se diferencia el conocimiento intelectual del sensitivo, que todas las cosas limita en razon del espacio y del tiempo, como enseñan los metafísicos. El hombre tiende, pues, con su voluntad á un bien sin límites, que es como lo concibe su entendimiento.

31. ¿Cuáles son los efectos de esta tendencia? Supongamos un móvil que tiende con impulso ilimitado hácia el Oriente: por lo mismo tenderá hácia todos los puntos que hay en la misma direccion, si bien como á puntos intermedios ó de paso, por lo cual seria contrariar el impulso supuesto detenerse el móvil en cualquiera de estos puntos. Pues á este modo la voluntad humana, tendiendo hácia el bien en general, tiende por consiguiente hácia todos los objetos en que se encuentra razon de bien, aunque este impulso no puede detenerla en ellos, ántes esta detencion iria contra la propia naturaleza que al bien ilimitado la conduce. Dáse el nombre genérico de *amor* á esta tendencia de la voluntad, y el detenerse ó reposar en el bien se llama *deleite*, *placer*, *gozo* (18); la voluntad puede por consiguiente amar, aunque de un modo limitado, los bienes particulares, no reposar en ellos para gozarlos; debe mirarlos como puntos intermedios, no como términos de su peregrinacion.

32. Esta doctrina bastaria por sí sola para mostrar el error no solamente del vulgo pero tambien de muchos filósofos, que en todos los tiempos buscaron, ó sobre la tierra ó dentro del hombre mismo, un bien cuya posesion hiciese su felicidad (VIII). Todo bien criado es de suyo finito; luego no puede ser el bien á que tiende la voluntad. La ciencia, la virtud misma, el deleite que trae consigo, y digamos tambien aun el gozo que experimenta un alma bienaventurada, no son por sí mismos, hablando con todo rigor, el objeto de la felicidad, pues es objeto limitado; este gozo es el efecto de la posesion del bien sin límites, es el complemento de la voluntad, es su perfecto descanso; mas no puede ser su objeto, porque no es bien ilimitado, por más que del bien ilimitado resulte.

33. Mucho ménos son objeto de la felicidad las cosas externas criadas, que juntan con su intrínseca limitacion la mezcla del mal, la incertidumbre de su conservacion, la seguridad de perderlos en el momento de la muerte. Fuera de que siendo tales bienes externos jamas podrán hacer feliz á un alma cuya operacion específica es el pensamiento.

34. ¿Qué diremos, pues, de aquellos filósofos que redujeron la felicidad á una suma aritmética de los momentos de placer líquido? ¿que fundaron el amor de la virtud en el amor al deleite? ¿que pretendieron dar con él á la moral, á la sociedad un firme apoyo? ¿Meditaron ellos por ventura ni una sola vez sobre la naturaleza de nuestras facultades, y sobre el enlace necesario que existe entre la verdad de los dogmas y la bondad de la moral?

35. No, ni las *riquezas*, que son un bien meramente *útil*; ni el *deleite del cuerpo*, bien efímero, torpe, funesto; ni el honor, la gloria, cuya posesion no está realmente en nosotros, sino más bien en el ánimo de quien lo tributa; ni *sola la virtud*, que jamas es en la tierra pura ni inamisible; ni la *ciencia*, que jamas se sacia; ni los *deleites espirituales*, que presuponen la posesion del bien á que tiende la voluntad; ninguno de estos bienes, digo,

puede reputarse por el objeto propio á que tiende la voluntad, ninguno puede ser denominado bien puro, ilimitado, perpétuo.

36. No estando, pues, la felicidad en ninguna cosa finita, claramente se ve que el objeto propio de la voluntad es únicamente el sér infinito de Dios á cuyo conocimiento tiende nuestra inteligencia (X). Mas es bien añadir que no pudiendo esta potencia fijar su mirada en él por un modo directo ó intuitivo, tampoco puede mover irresistiblemente á la voluntad hácia ese infinito bien: dícele, sí, que existe, y le ofrece el legítimo término de sus deseos; mas no mostrándole su hermosura, no alcanza á encadenar sus afectos: pues aunque le descubre algunos de sus rayos, estos son harto poca cosa para satisfacerla, ántes despiertan su sed de felicidad; no de otro modo cuando oimos de un hombre cosas maravillosas, nos movemos al deseo de conocerle, el cual no se apaga sino más bien se enciende con oirlas.

37. No existen, pues, para el hombre sobre la tierra perfeccion y felicidad verdaderamente completas: estas consisten por consiguiente en el presente estado de la voluntad, estado de tendencia hácia un bien remoto, en no salirse del camino de él (13) y en gozar así con una firme esperanza su anticipada posesion. No puede negarse que el gozo que se origina de esta posesion, es á pesar de su imperfeccion un bien inmenso, el solo bien veraz donde el hombre puede hallar aquí bajo descanso; bien que no impone á nuestro ánimo ninguna necesidad insuperable, ántes nos deja expuestos á tentaciones tales que hacen á veces la vida harto penosa. Reservado estaba á la cruz de Cristo y á la firmeza sobrenatural que inspira, hacer no ya sólo tolerables sino tambien alegres las amarguras y contradicciones, y reducir á la práctica, sin desmentir á la humana naturaleza, la magnanimidad soñada del estoicismo (*a*).

38. Conocido el objeto en donde está el bien ilimitado á que tiende el hombre con su naturaleza racional, se deseará

(*a*) GERDIL. *De l'homme sou l'empire de la loi*, pág. 2, c. 4, *in fine*.

saber el modo cómo podemos poseerlo, es decir, con qué operacion, con qué facultad se posee. Para saber esto basta entender como verdad evidente, que la felicidad de nuestra naturaleza ha de consistir en un acto, como quiera que el hombre es feliz cuando se junta con su fin; y siendo el fin de toda potencia su mismo acto, síguese que el acto, bien sea de entender ó de querer (que son las facultades específicas de nuestra naturaleza), debe de ponernos en posesion de nuestro bien. Pero ¿cuál de estos dos actos es este, el de entender ó el de querer? Sabido es que los actos de la voluntad no pueden ser sino amor ó aversion: la aversion no puede ser dicho acto, porque es la fuga del mal, no la union con el bien. Cuanto al amor, ó es de un bien en abstracto (*complacencia*), ó de un bien lejano (*deseo*), ó de un bien presente (*gozo*); el primero prescinde de la posesion del bien, el segundo la niega, el tercero la presupone: luego ninguno de los tres la forma, luego ninguno de ellos es el principio constitutivo de nuestra felicidad; porque ninguno de dichos actos de amor nos pone en posesion del bien infinito.

39. Consideremos ahora la naturaleza del acto del entendimiento. Acto del entendimiento es la aprehension: aprehender el bien es entrar en posesion de la felicidad; luego el acto constitutivo de la felicidad es el acto del entendimiento que llega de un modo directo á la Verdad infinita y evidente (*a*). *Evidente*, digo, porque sólo la evidencia satisface al entendimiento dándole á conocer su objeto con claridad.

40. Luego entrando el entendimiento en la posesion del Sér infinito (por medio de la aprehension) conocerá la *Verdad*, pues la *Verdad* es el *sér* considerado como objeto del entendimiento; y la voluntad, unida así con el término de sus deseos,

---

(*a*) *Haec est vita aeterna ut cognoscant Te solum Deum verum.* JOAN XVII, 3. Véase la nota VI.

gozará igualmente del Bien sin límites, pues el Sér considerado como término de la voluntad se llama bien (*a*).

41. Este acto de perpétua inteligencia de la Verdad evidente y de perpétuo reposo de la voluntad en el Bien infinito, aunque limitado en sí mismo, es ilimitado por su objeto y por su duracion, y en esta doble razon formará la perfeccion última y la felicidad completa del hombre en las potencias esenciales de su espíritu.

Verdad es que estas dos potencias pueden ser consideradas en dos estados diversos, á saber: ó en su mero estado natural, ó sublimadas por Dios con el don de la gracia y de la gloria. Bajo este segundo aspecto discurren principalmente los teólogos sobre la felicidad, auxiliados de la inapreciable luz de la revelacion, que da firmeza á sus discursos y les abre la puerta de un mundo futuro que el filósofo no puede conocer sino valiéndose de raciocinios y conjeturas. Aun conociendo nosotros las fuerzas naturales de las potencias de que estamos dotados, y por consiguiente el designio del Criador á quien las debemos, entendemos tambien que á haberlas dejado en su simple condicion natural, habríales concedido una plenitud de conocimiento y de amor, de verdad y de bien, proporcionada á la capacidad con que las habia criado, cuya plenitud seria su felicidad.

Bien veo que á alguno se le hará dificultoso comprender el modo cómo pueda haber diversos grados en el conocimiento del sér simplicísimo de Dios, el cual, se dirá á sí mismo, ó se conoce totalmente ó no puede absolutamente ser conocido. Pero basta reparar en el modo como conoce el entendimiento para comprender claramente, que una cosa es la totalidad del objeto conocido, y otra distinta la perfecta comprension de él

---

(*a*) «Quinci si puo veder come si fonda
L'esser beato nell'atto che vede,
Non in quel che ama, che poscia seconda.»
DANTE *Parad.* XXVIII, 109 y sig.

por el sujeto que lo conoce; un bruto conoce un triángulo, un idiota puede tambien conocerlo, un matemático principiante conoce las principales propiedades del mismo, un profesor deduce de su perfecto conocimiento toda la teoría trigonométrica: ¡cuánta diversidad de comprension en el conocimiento de un objeto mismo, segun la disposicion de los sujetos que lo conocen! Pues á este modo puede ser vária la comprension del Sér infinito, segun la capacidad de los sujetos, produciendo sin embargo en todos los que lo posean, la plena satisfaccion que llamamos felicidad.

41. Pero miéntras no llega el hombre á la posesion que constituye la felicidad, ¿cuál es el punto en que consiste su perfeccion? Hemos dicho (13) que en tender hácia ella sin separarse un punto; que es lo mismo que decir: el hombre será perfecto cuando todas sus obras sean ordenadas á la adquisicion del Bien infinito. Y pues el ordenar así las obras es oficio de la voluntad, infiérese que la perfeccion es en la tierra principalmente moral, como en el estado de la felicidad es principalmente intelectual. Digo *moral*, porque así se llama todo lo que pertenece á los actos voluntarios, no siendo las costumbres (*mores*) sino la série de estos mismos actos (XI).

42. He dicho que el ordenar las obras al fin es oficio de la voluntad, 1.°, porque el acto de esta potencia es el complemento de la accion humana comenzada por el entendimiento. La simple percepcion intelectual no mueve al hombre hácia el objeto, lo que hace es introducir en cierto modo en la mente el objeto entendido, dándole una existencia interna y presentándolo en forma ideal á la voluntad, para que esta, movida de su impulso natural, mueva al hombre con todas sus facultades hácia el objeto real de la accion. Ahora bien, el complemento del acto producido por cada sér es lo que le conduce al objeto que le está señalado por el Criador como término ó fin de su actividad (13).

43. Luego la volicion es el complemento del acto humano, así como la inteligencia es el principio del mismo. Nótese esta importantísima diferencia entre las facultades aprehensivas y las

facultades impulsivas ó expansivas: las primeras traen hácia sí el objeto; las segundas van hácia él y descansan en él, y cuanto es de su parte, se transforman en él; y de aquí que el efecto natural del amor es el sacrificio de sí mismo al objeto amado, y su transformacion en él mediante su más perfecta imitacion.

44. De donde se sigue un hecho muy digno de ser notado, á saber, que en el acto de la *aprehension* el objeto recibe la perfeccion ó la imperfeccion del sujeto, miéntras que, por el contrario, en el de la *expansion* el sujeto recibe la perfeccion ó imperfeccion de su objeto (*a*). Así la mente que comprende un objeto material, le da una perfeccion que él no tiene en el órden de su existencia concreta (*b*); tal es el bello ideal del pintor, la perfeccion matemática de las figuras geométricas (por donde se explica tambien el valor que tiene el estudio de los insectos y hasta el de los vicios del corazon humano). Mas cuando la mente se convierte al conocimiento de Dios, ¡cuánto deprime su sér en el acto con que lo aprehende! ¡cuánto más perfecto es el Sér divino en sí mismo que en el entendimiento humano! Por el contrario la voluntad no da la propia perfeccion á sus objetos, ántes recibe en sí misma la perfeccion ó imperfeccion de ellos, identificándose con los mismos: una voluntad que tiende hácia algun objeto justo se dice *justa*, acrecentándose de este modo su valor; y si va tras la injusticia, llámase *injusta*, *cruel*, degradándose por consiguiente. Esto nos explica por qué el hombre es llamado *bueno* con relacion más bien á la perfeccion de su voluntad que á la de su entendimiento: una voluntad recta conduce al hombre al Bien infinito y saca de aquí su perfeccion; mas un entendimiento capaz al percibir la verdad, comunícale su propia imperfeccion (X). En resolucion, acercarse el hombre, identificarse casi con el propio objeto, es obra de la voluntad; y siendo, como

---

(*a*) *Facti abominabiles sicut ea quae dilecxerunt*, etc.
(*b*) V. Gerdil, *Orig. del senso morale.*

es perfectísimo el objeto á que el hombre está ordenado, de él saca su perfeccion la voluntad.

45. Pero hay otro motivo todavía más poderoso para que más bien que al entendimiento sea atribuida á la voluntad la bondad del hombre que rectamente obra, cual es, que ademas de ser la voluntad el complemento de la accion humana comenzada por el entendimiento, es en sus actos plenamente libre, por lo cual se le imputan justamente sus obras como producidas que son por ella, las cuales representan su perfeccion, como en general todo efecto representa la perfeccion de su causa. El valor del entendimiento es cierto tambien perfeccion del hombre, pero es valor que él no da á luz (59); y así podemos admirarlo como á un espejo que refleja con mayor esplendor los rayos de la Verdad, pero nuestra admiracion es naturalmente para el principio supremo de que recibe el hombre, sin cooperacion alguna de su parte, semejante virtud intelectual. Mas el tender hácia el verdadero bien es un efecto de su voluntad libre, que muestra por consiguiente en el hombre una perfeccion que *le es propia*, por la cual merece el título de *bueno* y lo hace digno de amor. Digamos, pues, que la perfeccion del hombre en esta vida depende principalmente de los actos de la voluntad, así por ser esta potencia el complemento del acto humano, como por hacer libremente sus obras.

46. Podrá oponer alguno, que tambien la operacion externa es complemento del acto humano, como quiera que el hombre está compuesto de cuerpo y alma. Y á la verdad no puede negarse que la parte puramente externa del acto humano complete su integridad; mas esta parte exterior está contenida en el acto voluntario, como el efecto en su causa, y por consiguiente puede decirse que existe en el hombre que quiere, de tal suerte que sólo la violencia externa puede impedir su término extrínseco mutilando la integridad de la obra, aunque sin alterar la esencia de ella: el hombre que *quiere*, ya ha desplegado *toda* su *energía* para emplearse totalmente en el acto propuesto: luego el

acto del hombre es completo, puesto que *acto* es el ejercicio de la *fuerza ó facultad ó energía* (XII).

Repito, pues, como conclusion, que el acto moral consiste esencialmente en la volicion libre preparada por el conocimiento intelectual del acto mismo.

CAPITULO III.

DE LA LIBERTAD.

SUMARIO.

47. *Pruébase por el sentido íntimo la existencia de la libertad* -48. *En qué consiste esta.*—49. *Respuesta del sentido íntimo*—50. *Prueba metafísica de la libertad.*—51. *Objeciones de Damiron.*—52. *Respuesta.*—53 *Confunde el hecho con el modo.*—54. *Naturaleza de la libertad*—55. *Nó es potencia distinta.*—56. *Análisis de Cousin*—57. *elemento* 1.º sentir--58. *elemento* 2.º conocer—59. *elemento* 3.º obrar—60. *Esto puede ser sin conciencia ni libertad*—61. *ó bien con libertad y conciencia*—62. *En el acto libre entran muchos actos intelectuales*—63. *los cuales no son libres*—64. *Acto de pura voluntad: es libre*;—65. *el acto externo carece en sí mismo de libertad.*—66. *Su análisis ulterior, su facultad y ejercicio*—67. *nos da la idea de causalidad*—68. *Lo que se añade al análisis de Cousin*—69. *para llegar al* amor *del* bien, *principio de todo acto voluntario.*—70. *Série sintética de varios actos sucesivos*—71. *con relacion al fin*—72. *á los medios*—73. *á la ejecucion.*—74. *La libertad propiedad de sola la voluntad,*—75. *como la razon lo es del entendimiento,*—76. *es causa de su moralidad y de la de las otras potencias.*

47. ¿Es cierto que el hombre es libre? ¿es la libertad una propiedad de la voluntad y sólo de ella? La primera de estas dos cuestiones es el fundamento de la moral. Algunos filósofos la han resuelto negativamente; pero esta negacion es sólo de palabra, porque tiene contra sí á todo el género humano, inclusos los mismos filósofos considerados en sus acciones y en sus escritos. En efecto, toda lengua que pronuncia las voces virtud y vicio, mérito y demérito, alabanza y vituperio, recompensa y pena, conciencia y remordimiento; toda órden que se da, toda ley que se promulga, todo consejo que se pide, todo arrepentimiento que se expresa, todo castigo que se impone, toda potestad que se establece (*a*), todo lo que se hace y se dice entre los hombres,

---

(*a*) Obsérvese por ejemplo cuán diverso es el proceder de los hombres y de las leyes con los niños, frenéticos etc. ¿Qué persona hay tan

depone en favor de la libertad, todo nos declara cuál es en este punto la íntima persuasion del vulgo y aun del filósofo que con más obstinado empeño niega la existencia de la libertad.

48. ¿Qué supone este juicio íntimo y universal de todo el linaje humano? Que en el momento que mi voluntad se determina puede determinarse, permaneciendo idénticos los motivos de su determinacion, en este ó aquel modo, y aun suspender la accion, y que no sólo obra entónces porque quiere, sino que *puede no querer* (XIII). Si hubieran reparado en esto los enemigos de la libertad, no se les habria ocurrido siquiera aquella dificultad tan trillada é insulsa en que, haciendo comparacion del hombre con la piedra, se dice: «Si una piedra que cae necesariamente, pudiese conocer su propia caida, creería, como nosotros, que era libre dirigiéndose al centro; y sin embargo seria una necesidad de su naturaleza la que ella reputara por eleccion de la libertad.» (*a*)

49. Esta objecion podria parecer algo si nosotros fuésemos igualmente libres en todos nuestros actos, y sin que jamas nos diese á conocer el sentido íntimo necesidad alguna interior, hasta el punto de ignorar la diferencia que existe entre los actos libres y necesarios. Mas en realidad la misma conciencia que certifica de mi libertad en el acto de escribir que estoy haciendo, me atestigua que con este acto y con cualquier otro que yo ejecute, voy y no puedo ménos de ir tras la felicidad. Hácia ella tiendo como la piedra hácia su centro, conociendo interiormente que no puedo dejar de codiciarla, como la piedra conoceria la imposibilidad de tender hácia su centro si realmente poseyese los conceptos del sentido íntimo.

---

estúpida que no haga distincion entre las cadenas del galeote y las del loco? ¿pues qué otra razon hay para esta distincion sino el libre albedrío de que abusa el primero, en cuya razon le reputamos reo al paso que contemplamos tan sólo en el segundo á un infeliz? (V. GALLUPPI, *Filosof. mor.* c. 2, § 28, pág. 110 y sig.)

(*a*) GALL, t. 1, pág. 273.

50. De otra parte basta la más sencilla observacion de la naturaleza del alma humana para comprender que la libertad es *propiedad natural* de ella; porque si su tendencia ha de ser proporcionada á su conocimiento (29), y si su conocimiento le presenta un bien sin límites, es evidente que ningun bien limitado (31) podrá *necesitar* su tendencia; pues si una fuerza limitada superase una tendencia ilimitada, tendriamos un efecto mayor que su causa: es así que la tendencia de la voluntad es ilimitada, y limitada la fuerza ó atractivo que tiene en relacion con esta potencia el bien criado; luego repugna que la voluntad sea necesitada por un bien limitado.

Á la evidencia de esta prueba pueden oponerse sofismas que confundan á entendimientos de escasa luz; mas ¿quién presumió jamas sériamente destruir los fundamentos de esta prueba? Y sin embargo nada ménos que esto se necesitaba para negar la libertad, porque segun la bella observacion del ilustre conde de Maistre (*a*) «el oponer contra un dogma evidente una dificultad que mine sus fundamentos, puede ser prueba de la poca capacidad de nuestra inteligencia, no de la falsedad de la doctrina demostrada (XIV). Lo cual se echa de ver en la conocida oposicion que suele deducirse contra la libertad humana de la presciencia divina.»

51. «Lo que Dios sabe, debe de acaecer infaliblemente: es así que Dios sabe ó conoce todas las obras del hombre ; luego estas son necesarias, inevitables.» Poco fiel Damiron en este punto á su principio ecléctico de «hechos y deducciones,» se dejó engañar de este sofisma, y así, como no hubiese querido negar al hombre su libertad, nególe á Dios la presciencia (*b*).

(*a*) *Soirées de S. Petersbourg.* t. 1, pág. 256.

(*b*) Psychol. t. II. pág. 75. Si hubiera considerado ántes los hechos, habria admitido una y otra. La libertad es *un* hecho psicológicamente evidente, la presciencia divina es tambien *un hecho* que se nos ofrece con evidencia derivada de la consideracion de la providencia que se echa de ver en el mundo moral, y del hecho de las profecías considerado aun

52. Pero bastan las nociones metafísicas y dialécticas más elementales para mostrar en ese silogismo ó la falsedad del principio ó el vicio de la deduccion. Si acaecer una cosa *infaliblemente* se toma en sentido diverso de acaecer *necesariamente*, es evidente que el silogismo propuesto, en que se concluye del *infaliblemente* de la mayor lo *necesario* del consiguiente, es irregular y sofístico, porque tiene cuatro términos. Y si por el contrario se juzga por una misma cosa el *infaliblemente* y el *necesariamente*, confúndense dos nociones metafísicas totalmente diversas, una de las cuales pertenece al observador, y la otra al sujeto agente. Toda persona de algun seso prevee infaliblemente que en el transcurso del presente año habrán de cometerse muchos delitos en la ciudad: su prevision infalible procede de la penetracion del ánimo observador; mas la libertad de obrar es de la persona que hace la accion.

53. Los enemigos de la libertad confunden, pues, en este sofisma, ya tan trillado, lo misterioso con lo contradictorio, el modo del fenómeno con el fenómeno mismo, haciendo lo que aquellos filósofos que niegan la accion del alma sobre el cuerpo porque *no saben* explicar el *modo* como se ejercita. Extraña cosa por cierto que viendo todos los dias á nuestro entendimiento conocer con verdad millares de efectos en sus causas respectivas, aunque estas sean libres, no se quiera conceder á la Sabiduría infinita la vision infalible de ellos si ántes no los forma necesariamente quitando la libertad de sus causas (XV).

54. Siendo, pues, indudable el dogma de la libertad humana, se pregunta: ¿qué cosa es la libertad? ¿Es por ventura una facultad distinta de las demas, como quiere Burlamachi? ¿ó

---

sólo como acaecimiento histórico, creido por todos los pueblos. «Siffata vana scienza, dice Vico hablando de la adivinacion, dalla quale dovette cominciare la *sapienza volgare* di tutte le nazioni, nasconde peró due gran principii di vero; uno che vi sia Provvidenza divina che governi le cose umane; l'altro che negli uomini sia libertà d'arbitrio, per la quale possono schivare cio che etc.» Vico *Sc. n.*

una propiedad inherente á todas ellas, segun Damiron? ¿ó sólo es propiedad de la voluntad inteligente, segun Cousin? El bello análisis que este nos ofrece del acto libre (*a*), no puede dejar duda alguna sobre tales cuestiones; y en particular la opinion de Burlamachi no admite ni aun sombra de discusion, pues basta la simple definicion de la libertad para que esa opinion venga por tierra.

55. ¿Qué cosa es *facultad* en el lenguaje psicológico? Es un poder ó virtud que tiende á producir algun acto determinado por su objeto (23). ¿Y qué es *libertad* ó *libre albedrío*? Es una indeterminacion natural en virtud de la cual ningun objeto externo particular puede determinarnos á obrar (12 y 48). *Facultad* y *libertad* difieren entre sí como lo determinado de lo indeterminado (XVI).

56. Pero si la libertad no es facultad alguna por sí distinta de las demas, será por tanto la propiedad de otra facultad; analicemos con Cousin el acto libre, y veamos de dar, mediante la exacta observacion de los hechos, con el fundamento de la libertad. Todo hecho interior certificado por la conciencia, dice Cousin, puede reducirse á una de estas tres clases: *sentir*, *pensar*, *obrar*. Yo abro un libro y leo: descompóngase este hecho en sus varios elementos.

57. Yo veo un libro á distancia, pero no leo en él porque no distingo sus caractéres: luego son cosas distintas *ver* y *leer*. ¿Cuáles son las propiedades características de estos dos actos? ¿Es mi vision un acto dependiente de mí mismo? no, que una vez abiertos los ojos y presente el objeto, la *vision* es necesaria: aquí no hay, pues, libertad: la potencia sensitiva obra necesariamente apénas se encuentra en presencia del objeto.

58. Mas luego que tomo el libro en mis manos distingo sus caractéres y leo, y leyendo comprendo, y comprendiendo juzgo—esta proposicion es verdadera, aquella falsa;—¿soy por

(*a*) *Histoire de la phil.* t. III, l. 25.

ventura libre en todos estos actos? ¿soy libre en discernir, en comprender, en asentir ó disentir? El libro me dice—dos y dos son cuatro—¿puedo yo negarlo? no. Luego el entendimiento obra sin libertad, como vimos que obraba el sentido. ¿Dónde está, pues, la libertad en este acto de leer?

59. Para leer he tenido que *abrir* el libro, *mirar*, *atender*: hé aquí tres actos que no son ni sensaciones ni percepciones intelectuales: la sensacion les precedió, la inteligencia se siguió á ellos; mas podia no haberse seguido, podia no haber nacido el acto intelectual—de comprender, de juzgar, etc.—aun despues de haber yo mirado y puesto atencion á la leyenda. Estos tres hechos—*abrir* el libro, *mirar*, *atender*,—son obra mia, efectos de mi actividad; examinemos su índole.

60. ¿Tengo yo siempre en mi mano mi propia actividad? un sonámbulo duerme y habla; un frenético vela y delira; pasa el sueño ó el delirio, y no saben lo que han dicho ó delirado. ¿Eran acaso dueños de su actividad? Ni siquiera sabian lo que hacian, ni lo recuerdan, ni se atribuyen á sí mismos sus actos ni el resultado de ellos. Luego tambien la actividad obra á las veces sin libertad y aun sin advertencia de parte del entendimiento.

61. Al contrario cuando abro el libro, sé que lo abro, y luego recuerdo haberlo abierto, y me atribuyo á mí mismo el acto de abrirlo, y reconozco que pude no abrirlo: lo mismo puede decirse de los otros actos de mirar y de atender; pude no mirar, pude no prestar atencion. Luego hay ciertas acciones que yo hago sabiendo que puedo no hacerlas, que son justamente las que llamamos libres y más propiamente *nuéstras*.

62. Pero analicemos mejor todavía este acto libre. Si yo leí pudiendo no haber leido, es claro que *elegí* lo primero, que preferí leer á no leer, que tuve motivos para esta eleccion, los cuales conocí y juzgué. Es así que el *conocer*, el *juzgar* son actos del entendimiento: luego en dicho acto libre entra tambien el entendimiento. Más aún: juzgar este motivo por mejor que

aquel, es resultado de una comparacion; luego he comparado y comparado dudando, cuya comparacion toma el nombre de deliberacion siempre que se hace para obrar; y como los actos de comparar, de dudar, pertenecen al entendimiento, síguese que tambien por este lado entra el entendimiento en el acto libre.

63. Finalmente he venido á parar en esta conclusion—conviene leer—¿qué facultad es la que dice *conviene*? el entendimiento, como quiera que la palabra *conviene* indica un juicio de proporcion. Es así que el entendimiento obra necesariamente, de suerte que miéntras dice *conviene*, no puede decir lo contrario: luego la accion mirada en este punto no es todavía libre (XVI).

64. Luego que el entendimiento ha juzgado que *conviene* leer, viene otra facultad muy diversa de él, que dice *leamos*, ó mejor, *quiero* leer; y desde este instante varía por completo la índole de mi acto. Y á la verdad, cuando dice quiero leer, ¿no puede acaso decir lo contrario? Cierto que sí; no hay nadie que no esté convencido por el testimonio del sentido íntimo y por medio de la experiencia que puede efectivamente hacerlo interrumpiendo y reanudando á su arbitrio la lectura, ó más bien la voluntad de leer (XVII).

65. Digo la *voluntad*, porque el acto de *leer*, hablando con propiedad no está siempre en mi poder: requiérense para hacerlo ojos, requiérese un escrito, es preciso que haya suficiente luz; y cuando todas estas cosas concurren en las proporciones debidas, no puedo no leer. El acto externo no va, pues, enteramente segun mi deseo; los músculos, los objetos, los medios que intervienen en la accion, tienen sus leyes propias, no establecidas por mí: mas cuando digo *quiero*, yo solo doy la ley, y la doy sabiendo que puedo no querer; luego la libertad consiste propiamente en el *quiero*.

66. Mas este mismo quiero sometámosle tambien al procedimiento analítico, y veamos las dos partes de que consta á su vez, que son: una *facultad* de *querer* que siempre permanece la

misma, y el acto variable del querer actual: la facultad constante es *causa*, la volicion es *efecto*. Este efecto está absolutamente bajo el dominio de la causa sólo á condicion de que haya un objeto que querer ó no querer.

67. Dado, pues, el objeto, encuéntrase aquí la libertad en toda su plenitud, y nos da la idea más clara y más íntima que pueda concebirse del hecho de la causalidad del *Yo*, en el cual consiste la libertad, y de la plena posesion en que estamos de nuestras acciones libres; que por esto justamente se llaman nuestras, porque nosotros somos la causa que las produce.

68. Hasta aquí el análisis de Cousin, bello por cierto, y sutil y aun suficiente para su caso, pero todavía imperfecto para mi propósito, porque aun no expresa exactamente la sucesion de los varios fenómenos morales que dicen relacion á la libertad, los cuales deben ser analizados hasta tanto que nos lleguemos al primer principio de todo acto humano, á la naturaleza misma de la voluntad. Penetremos dentro de nosotros mismos con una mirada escudriñadora y perspicaz, cual lo pide lo delicado de la materia que vamos á considerar.

69. Todo acto moral procede del deseo de la felicidad, como de un principio indeliberado, enteramente lo mismo que toda evidencia demostrada procede de un principio indemostrable; y así siempre que obro deliberadamente, obro porque deseo mi bien. Luego cuando dije:—*Quiero leer*,—debió estar precedida esta resolucion de la natural tendencia de la voluntad que decía: —*Quiero el bien.*—Pero ¿cuál fué la série de actos por donde llegué de la voluntad generalísima á la concreta y singular? Supongamos un juez de recta intencion, que ántes de sentarse *pro tribunali* toma en sus manos los *documentos* acerca de los cuales debe dictar sentencia: ¿cómo se determinó á tomarlos y leerlos? Debió lo primero de tener presente en su ánimo el bien de la justicia, siguiéndose al acto de tomarlos la complacencia de la voluntad en este bien. Pero complacerse no es querer; para querer un bien no basta conocerlo, es preciso ademas repu-

tarlo hacedero; luego debió considerar con el entendimiento si era posible: conocida su posibilidad, la voluntad formó la primera determinacion en órden al bien que ha de alcanzarse, la cual solemos llamar *intencion*.—Quiero juzgar conforme á justicia—debió decirse aquel juez á sí mismo; resolucion que movió su entendimiento á proceder á nueva investigacion de los medios. ¿Los halla? En tal caso la voluntad ordena que sean pesados y comparados; despues de cuyos actos la razon demuestra ser el más conveniente la lectura de los *documentos*, y la voluntad, constante en querer la justicia, elige esta lectura. Tras esta eleccion viene el conocimiento intelectual necesario para la ejecucion, de que es preciso extender la mano, abrir el proceso, etc., y el impulso que da la voluntad á la fuerza muscular; despues el acto de esta fuerza en el complicadísimo uso de los varios músculos de los piés, de las manos, de los ojos, etc., del cual resulta finalmente el complemento de la accion de leer, y por virtud de esta el conocimiento de la justicia y la satisfaccion de haberla al fin penetrado. Á toda esta série de operaciones, ¿qué cosa comunicó el primer impulso?, ¿Acaso la aprehension? no, porque hablando con propiedad la aprehension no hizo más que presentar el objeto *justicia* bajo el aspecto de bien honesto. Este objeto será, pues, el motor de la voluntad; pero la justicia es *un* bien, no es *el* bien; y un bien no es objeto adecuado de la voluntad, como un color no es objeto adecuado del ojo: la voluntad quiere indiferentemente cualquier objeto con tal que tenga razon de bien; indiferencia igual á la del ojo respecto de cualquiera superficie, siempre que tenga algun color. La *razon de bien*, ó sea el *bien* en general, fué el motivo de la voluntad para tender á este bien *justicia*, primero complaciéndose en él, despues queriéndolo. Por tanto el primer motor de la voluntad (presupuesto el objeto particular en que la razon descubre la razon de bien) fué el bien en general, objeto propio de la voluntad; pero apareciéndole este bien bajo formas limitadas, déjala plenamente señora de sí misma; libre fué, pues, en

la *intencion* del bien honesto *justicia*, y en aplicar la mente á deliberar, y en la eleccion del bien útil, ó sea de los medios, y en dar á los músculos la direccion y la actividad ordenada por la mente para ponerlos por obra. La voluntad fué libre siempre, ménos en el primer impulso que al bien general la llevaba y la inclina.

70. En dos principios se resuelve por consiguiente todo acto libre, á saber: en la tendencia natural al bien en general, y en la representacion del bien particular. Pongamos aquí en su órden natural los actos que se deben efectuar por el entendimiento y la voluntad presupuesta la tendencia hácia el bien.

ACTOS DE LA MENTE QUE ORDENA	*Correspondientes á los* ACTOS DE LA VOLUNTAD QUE DETERMINA.
71. 1. Proposicion del acto por hacer: fallar rectamente es un bien.	Veamos si es hacedero, si es posible.
2. Lo es en efecto.	Lo quiero hacer, pero busquemos los medios.
72. 3. Los medios son muchos; por ejemplo: oir á los testigos, consultar los peritos, leer documentos.	Dime cuál de ellos es el más conveniente.
4. Conviene leer los documentos.	Quiero leerlos: veamos de que órganos debemos servirnos.
73. La mano, los ojos, etc.	Quiero mover las manos, ojos, etc.

Á los actos del entendimiento suceden aquí los actos voluntarios de los músculos movidos de la fuerza locomotriz, por medio de la cual la voluntad, satisfecha con el intento de leer, halla su reposo y acaba este acto. En este cuadro del procedimiento mental con que se hace todo acto libre externo, se ve que á los cinco juicios que invitan la voluntad, corresponden

cinco actos de la voluntad que aplica el entendimiento á nuevas indagaciones; al quinto acto de la voluntad corresponde el acto de la fuerza ejecutiva, y á esta el reposo de la voluntad. Los dos primeros actos así del entendimiento como de la voluntad miran al fin de la accion, primero considerándolo en general, despues determinándolo; determinado el fin se pasa en los dos actos siguientes á los medios, primero considerándolos en general, despues eligiendo el mejor; elegidos los medios se pasa á la ejecucion, primero determinando el órgano respectivo, despues poniéndolo en ejercicio para hacer la obra.

74. En todos estos momentos sucesivos la libertad goza de vigor cuando obra la voluntad, cesa cuando la voluntad cesa, como puede cada uno experimentar particularmente. Luego la libertad es propiedad de la voluntad, y propiedad que sólo dice relacion á bienes limitados, pues en cuanto al bien, tan cierto es que no lo quiere libremente la voluntad, que ántes recibe de él el primer impulso con que desea cualquier otro objeto.

75. Por aquí puede comprenderse que la libertad es á la voluntad lo que la razon al entendimiento. Me explicaré: así como el entendimiento abraza de necesidad la verdad evidente, y cuando no alcanza á percibirla con una simple mirada, emplea para este fin la fuerza discursiva llamada *razon*, con que hace que resplandezca sobre las verdades secundarias un rayo de la luz que ilumina á las verdades primeras que intuitivamente contempla; así la voluntad abraza necesariamente el bien sumo que el entendimiento le propone, mas de los bienes inferiores no es atraida sino en cuanto se le ofrecen como una participacion del bien infinito, que es su fin (XVIII).

76. Concluyo, pues, diciendo que la libertad es propiedad sólo de la voluntad; pero como á los actos voluntarios se van mezclando actos de inteligencia y de otras facultades (71) dependientes de la voluntad, de ella reciben estos actos su carácter moral por cuanto son dirigidos por la voluntad misma conforme al designio del Criador. Hé aquí cómo una persona virtuosa

puede tal vez sentir remordimientos de algunos juicios, sospechas y otros actos del entendimiento, aunque estos actos carezcan de libertad en el entendimiento mismo, si bien pueden ser libres en la voluntad. Y hé aquí tambien cómo puede acaecer que la sociedad castigue justamente actos criminales cometidos por error de entendimiento: este error puede ser culpable, como lo será verdaderamente cuando un individuo *sólo* prefiere su propio juicio al de toda una sociedad.

La direccion dada libremente por la voluntad á sus actos propios y á los de las demas potencias es lo que suele llamarse *moralidad* de las acciones, la cual es *buena* ó *mala* segun dirige *bien* ó *mal* las acciones al bien, ó digamos, al fin que se propuso el Criador (16). *Conocimiento* del fin y de los medios, *voluntad* con que el primero es querido, *libertad* con que son elegidos los segundos: tales son los tres principios necesarios para esa ordenacion; tales por consiguiente los tres principios de la moralidad de las acciones por parte del agente; los tres principios del bien moral y de la perfeccion del hombre. Consideremos ahora la aplicacion examinando el modo cómo adquiere en primer lugar el conocimiento necesario para dirigir bien todas sus obras libres.

CAPITULO IV.

DEL SENTIDO MORAL (*a*) Y SUS PRINCIPIOS.

SUMARIO.

77. *El juicio moral es un hecho. Razones para buscar su principio en otra facultad distinta.*—78. *Órgano moral de los sensualistas.*—79. *Sentido moral en el sistema del amor propio ó del interes.*—80 *El sentido moral no es facultad distinta del entendimiento.*—81. *La celeridad de sus dictámenes se explica por la razon de la necesidad.*—82. *Otras causas:* 1.° *se observa sólo en los juicios más evidentes*—83. 2.° *por medio de dictámenes reflejos*—84. 3.° *práctica é* 4.° *importancia de tales juicios*—85. 5.° *la autoridad los ayuda*—86. 6.° *la rudeza no es siempre obstáculo.*—87. 7.° *Concurso de la fantasía y de las pasiones.*—88. *Los actos voluntarios y los afectos suaves y las conmociones sensitivas*—89. *son efectos del sentido moral sobre las otras facultades.*—90. *Dictámen del sentido moral analizado.*—91. *Primer juicio abstracto: búscanse sus principios lógicos*—92. 1.° *el bien,*—93. 2.° *el deber, su nocion generalísima.*—94. *Deber moral nace de necesidad final,*—95. *que dice relacion á un fin necesario.*—96 *Uno es el fin necesario metafísica, física y moralmente.*—97. *El deber moral no quita la libertad*—98. *su definicion.*—99. *Síntesis de la proposicion analizada.*—100. *Epílogo.*—101. *Consecuencias.*—102. *Primer principio moral: se demuestra.*

77. Que el hombre conoce ántes de querer es una verdad no ménos evidente á los ojos de la experiencia que á los de la razon; que al conocer este ó aquel acto juzgue la mente de su *bondad* ó *malicia*, y por consiguiente de la razon que hay en él para hacer *bueno* ó *malo* á su autor, aunque negado por alguna cabeza desconcertada, ó mejor, por algun corazon corrompido (*b*),

---

(*a*) Á alguno parecerá tener esta voz cierto sabor de sensualismo; pero si bien se considera, *sensus* en latin y principalmente en el lenguaje sagrado se usa en órden á lo espiritual: *optavi et datus est mihi sensus*. (Sap).

(*b*) Preséntesenos un diccionario que no tenga las voces *virtud, justicia, templanza, vicio, impiedad*, etc., y entónces podremos poner en duda el conocimiento universal de las gentes. (V. Cousin, tom. II, l. 20).

es tambien un hecho innegable, atestiguado por todos los idiomas. Cierto pudieron muchos dudar del modo cómo se forma en nosotros este juicio, porque los puntos de moral sobre que versa, son casi siempre deducciones harto remotas de primeros principios, que han menester por consiguiente de largos raciocinios; si bien acaece haber muchas personas, aun rudas, que pronuncian estos juicios con admirable celeridad y exactitud.

Por lo cual creyó alguno no proceder estos juicios de la ordinaria facultad de discurrir, sino más bien de una facultad especial que llamaron *moral*, á la cual otros filósofos ménos sutiles todavía asignaron un órgano á que dieron el nombre de *sentido-moral*, colocándolo donde mejor les parecia conforme á las nociones puramente zoológicas que formaron de nuestra naturaleza moral.

78. Inútil seria detenernos aquí para demostrar el absurdo de este supuesto *órgano del sentido moral*; absurdo evidentemente probado en todo curso de metafísica no inficionada de materialismo. Si las nociones morales contienen ideas abstractas, si las ideas abstractas forman la prueba más evidente de la espiritualidad del alma, si la espiritualidad consiste en obrar con independencia de la materia, es claro como la luz que los términos *órgano-moral* se excluyen entre sí con la misma repugnancia que tienen recíprocamente los de *materia-sujeto del pensamiento.* Sólo una razon pudo prestar cierta especie de fundamento á esta hipótesis del *sentido-moral*, y es la conexion que hay entre ciertos afectos morales y ciertas conmociones físicas; pero este fenómeno no es más que una aplicacion particular de la ley universal de relacion ó armonía que enlaza en el hombre lo físico y lo moral; y así no hay necesidad de repetir aquí las soluciones con que los metafísicos desatan en términos generales las dificultades de los materialistas.

79. Aunque en el sistema del *interes* sea ménos absurda la idea de la facultad ó sentido moral de los partidarios del materialismo, pero no deja en realidad de serlo. El escocés Stewart

opone á estos materialistas: 1.° La diversidad de las nociones *deber-honesto*, *interes-útil*, de que habla muy bien Cousin (VI). 2.° La viva conmocion que nos causan no ya solamente los héroes que trae la historia, de los cuales ningun provecho personal nos viene, sino hasta las virtudes de un protagonista novelesco ó puramente trágico, imaginario, y tenido por tal; la admiracion, el entusiasmo es, pues, un tributo espontáneo é inadvertido rendido sólo á la virtud. 3.° Que tarde ó temprano sea la virtud útil al comun de la sociedad aun en el órden temporal, es cosa bastante probable; mas parece falso que sea siempre útil temporalmente al individuo, y aunque lo fuera, pocos habria tan perspicaces que lo llegasen á penetrar, y estos sin sacar de aquí motivo suficiente que los determinase á obrar. 4.° El niño, cuya razon es incapaz de largos discursos, forma sin embargo dictámen moral acerca de las obras propias ó agenas. 5.° En el sistema de la *utilidad*, el hombre se presenta ante sus propios ojos como un sér vil, abyecto, degradado. El sentimiento mismo de misantropía (que ciertos autores despiertan con tanta fruicion) muestra bastante claro que en el corazon del hombre hay un impulso secreto hácia la virtud generosa, al que no renuncia sin remordimiento. 6.° Los vicios humanos en que se apoyan los argumentos de estos moralistas no constituyen la naturaleza del hombre, sino su corrupcion; la misma hipocresía con que se disfraza la virtud es un homenaje tributado en su honor (*a*). Estos hechos muestran con evidencia que el sentido moral no es cálculo de traficante (*b*).

80. Más digna es ciertamente de atencion la doctrina de los que buscan en el hombre *espiritual* una facultad especial que dé su fallo en materia de moral. Mas á decir verdad, yo no veo razon alguna para admitir semejante facultad distinta del

---

(*a*) Stevvart, *Esquisses*, p. 2, c. 1, sec. 6, (XIX).

(*b*) Véase la confutacion de los utilitarios en mi *Exámen crítico*, t. I, c. 8 y 9, y II, c. 5.

entendimiento, ántes observo que el objeto del sentido moral es sólo una parte de la ilimitada *verdad* á que tiende universalmente el mismo entendimiento. El que quiera ver este punto en toda su evidencia, puede leer en el ilustre Gerdil (*Disertacion sobre el orígen del sentido moral*) una extensa y rigurosa demostracion de su verdad. Para nuestro intento basta sólo indicarla en estos términos. La moralidad de una accion no es sino su direccion al último fin; es así que esta direccion es una relacion, y toda relacion una verdad; luego conocer la moralidad de las acciones es conocer una verdad. Por cuya razon el entendimiento, como facultad que es de conocer la *verdad* en general, debe tender tambien necesariamente hácia la verdad moral.

81. La celeridad con que pronuncian los juicios morales hasta las mismos idiotas, caso de ser cierta, como algunos creen, prueba no ya que sea diversa del entendimiento la facultad que los forma, sino que es mayor la inclinacion que tiene á pronunciar esta clase de juicios. Y así es la verdad hasta cierto punto: porque siendo todavía más necesaria para el hombre la moral que los alimentos, hubo de recibir cada uno de nosotros de la próvida mano del Criador un impulso espontáneo y rápido en órden al recto juicio moral; y así vemos personas ineptas para discurrir sobre metafísica, pero dotadas de grande aptitud para obrar y aun para discurrir de cosas tocantes á la práctica.

82. Otras muchas razones explican todavía mejor la celeridad de los juicios morales, y en primer lugar hánse de distinguir los primeros principios de las consecuencias, y las consecuencias próximas de las remotas. En moral como en metafísica son cosa fácil para todos los primeros principios, y difíciles las deducciones: ¡cuánta diversidad de pareceres entre los mismos moralistas (*a*) en ciertos puntos!

83. 2.° Á pesar de esto aun el mismo idiota sabe bien pron-

(*a*) Balmes. *El Protestantismo comparado con el Catolicismo*, t. I, p. 98, donde se muestra la dificultad de los juicios morales.

to el partido á que atenerse, aunque no resolviendo el problema que se le ofrece, sino acudiendo á algun principio general, á algun dictámen reflejo, á alguna resolucion heróica, con que corta el nudo gordiano. Esta es la segunda razon de la celeridad de los juicios morales.

84. 3.° Demas de esto es contínua la práctica de formarlos, y es constante la facilidad que se adquiere con el hábito para toda clase de operaciones, aunque sean abstrusas. 4.° La celeridad de la obra corre parejas con la importancia de su asunto; y por esta razon todo ánimo honesto, en cuyos ojos son de gran momento todas las cosas tocantes al órden moral, tiene que adquirir suma celeridad en este punto.

85. 5.° En toda clase de ciencias es mucho lo que abrevia el camino la autoridad. Sentado esto ¡cuántos juicios morales se apoyan en la autoridad cuya rectitud se conoce de una manera implícita!

86. 6.° Aunque la falta de instruccion y de reflexion disminuye en parte la facultad de percibir las relaciones, pero tambien disminuye á la vez ciertas dificultades que se originan de la excesiva sutileza en el discurso, y del orgullo y otros vicios tal vez fomentados por el mucho ingenio.

87. 7.° Finalmente, no puede negarse que en los juicios morales toman gran parte no raras veces la imaginacion y las pasiones amaestradas por el ejercicio, las cuales si previenen el juicio actual de la razon, tambien secundan por habitual dependencia sus impulsos. Los movimientos de estas potencias son rápidos, porque se limitan á objetos particulares y carecen de libertad; y de aquí la facilidad que reciben de ellas los juicios de la razon y las resoluciones de la voluntad. ¡Cuántas veces se pondrá mano, movido el ánimo del ímpetu de la pasion, en una accion heróica que considerada á sangre fria habria aterrado á la razon y la voluntad! Concluyamos en vista de todas estas razones, que la presteza con que se forman los juicios morales no prueba de ningun modo la necesidad de una facultad distinta de la inteli-

gencia, debajo de la cual cae el conocimiento de toda verdad.

88. Hay sin embargo en las nociones morales otro elemento que ha podido sugerir á los filósofos la idea de una facultad especial. Ademas de la verdad, objeto del conocimiento, contiénese en las nociones morales un bien, objeto de la voluntad amante; y como todo juicio recto lleva consigo el descanso del entendimiento en la verdad evidente, así toda adhesion recta de la voluntad lleva consigo una satisfaccion que la consuela. Y cuenta que esta satisfaccion no se limita á dar á la voluntad este reposo, sino que ademas se comunica al hombre sensitivo en quien excita pasiones y afectos que con mucha suavidad lo recrean. Los autores que no acertaron á discernir con diligente análisis los elementos del acto moral, creyeron ver entre estos alguno que no podia atribuirse al entendimiento.

89. Pero si bien se mira, el *bien* que pide ser amado, es para el sentido moral objeto de conocimiento, no de amor: el sentido moral no *ama* el bien, sino *juzga* que se debe amar; la voluntad siguiendo su dictámen se determina á amarlo, á quererlo, á hacerlo. El reposo tanto del entendimiento como de la voluntad y la conmocion de los afectos sensitivos son la consecuencia nacida naturalmente de haberse llegado cada una de dichas facultades á su respectivo término. No se encuentra, pues, en el hecho del juicio moral elemento alguno cuya explicacion pida la existencia de una facultad particular: el entendimiento que juzga, la voluntad que ama, la sensibilidad que se conmueve, lo explican plena y adecuadamente; sin que la presteza de sus actos sea tampoco razon que nos obligue á crear para dar razon de ellos una nueva facultad.

90. ¿Pero cuál es el procedimiento que sigue el sentido moral para llegar á la última determinacion práctica que dirige nuestras obras? Toda determinacion práctica puede resolverse en tres juicios, uno generalísimo, otro ménos general, y singular el tercero. Así, por ejemplo, el soldado que pelea por la patria, no podria decir: debo pelear por ella, si no juzgase: 1.°, que se

está peleando por la patria; 2.°, que pelear por la patria es un bien; 3.°, que el bien debe hacerse. Quitad este último juicio universalísimo y vereis caer todos los otros del órden práctico: subsistirán quizá especulativamente, proseguiráse juzgando que la guerra es por la patria, que es ademas un bien, pero no se dirá *debo*, si ántes no se pronuncia el juicio universal: «debe hacerse el bien.»

91. ¿Cuáles son los principios de donde proviene este juicio, y cuál el modo de aplicarlo á la práctica? hé aquí un problema muy diverso del anterior. Primero buscamos el principio eficiente del conocimiento, ó sea la facultad que juzga, mas ahora buscamos el principio lógico de la conclusion, ó las premisas del raciocinio, merced á las cuales dicha facultad llega á formar el juicio contenido en la conclusion. Conviene, pues, para penetrar mejor sus principios analizar el juicio—*Debe hacerse el bien.*—Este juicio contiene dos ideas esenciales, *bien* y *deber*, demas del verbo *hacer* que podria casi tenerse por la cópula de todo juicio práctico, como el verbo *es* entra de cópula en todo juicio especulativo. Consideremos la primera de dichas dos ideas.

92. *Bien* expresa una idea generalísima aplicable á todo bien particular; el bien particular propio del hombre es el bien honesto (20): luego el entendimiento que dice «el bien debe hacerse» habla del bien honesto. Pero el bien honesto, ó sea el bien conveniente á su naturaleza, puede convenirle ora como necesario, ora como cosa que no desdice de ella: ¿con cuál de estos dos bienes se enlaza la idea de *deber*? analicemos para responder á esta pregunta la idea de *deber*.

93. El verbo *debe* expresa la necesidad de un efecto dada que sea una causa; cuya necesidad puede ser de especie y órden diversos segun la diversidad de las causas. La suma de los ángulos de un triángulo *debe* ser igual á dos rectos; una piedra tirada por alto *debe* caer; un juez *debe* juzgar con rectitud: hé aquí tres necesidades de muy diversa naturaleza: la primera procede de una causa metafísica, la segunda de una causa física, la ter-

cera de una causa moral. Nosotros discurrimos sobre efectos morales, y por consiguiente acerca de una causa moral, de un deber moral, de una necesidad en fin que pueda combinarse con la libre voluntad que debe producir la accion moral. ¿Pero cómo hallar necesidad en una causa libre conservando esta causa su libre albedrío?

94. Cuando dije *causa libre* hablé de libertad subjetiva; mas esta causa libre no se mueve á obrar sino en cuanto quiere alcanzar algun fin, el cual está fuera de ella. Para obtener este fin es necesario ó que se dirija hácia él, ó que lo traiga á sí: ¿es por ventura libre para ir á él ó atraerlo por un camino cualquiera? no por cierto: determinados dos puntos, la línea recta que los une está determinada. La causa será libre para querer este ó aquel fin; pero dado el fin, el medio se hace necesario. Luego el deber moral se resuelve en una *necesidad* final que puede combinarse con la causa subjetivamente libre (*a*). Luego para formar aquel juicio—*el bien debe hacerse*—conviene que el entendimiento perciba una *necesidad final*, ó sea una conexion *necesaria* del medio con el fin, cuya conexion pide que quitado *tal* medio no pueda obtenerse aquel fin.

95. ¿Bastará empero esta conexion? Si el fin mismo no es necesario, ¿tendrá sin embargo el entendimiento que decir tambien *se debe*? para llegar á la ciencia es necesario estudiar; cierto, ¿pero es acaso necesaria la ciencia misma? y en caso de que no lo sea ¿qué deber de estudiarla puede engendrar por ventura? un deber hipotético nada más? (XX). El *deber* moral debe, pues, nacer si ha de ser absoluto, en tésis no en hipótesis, de un fin necesario. Ahora, ¿qué fin es este sino aquel en que se encuentra la felicidad verdadera, inmutable, propia del hombre racional?

96. Este es el fin metafísica, moral y físicamente necesario de todo hombre; metafísicamente, porque implica repugnancia una voluntad (tendencia hácia el bien) que no tienda hácia la

---

(*a*) V. Gerdil. *L'Homme sous l'empire de la loi*, c. I, n. 13.

felicidad; físicamente, porque el conocimiento de lo que realmente sucede, demuestra ser este el primer impulso que nos mueve á obrar; moralmente, porque este fin es el principio de todo el órden moral. No pudiendo, por tanto, el hombre renunciar á este fin, es claro que tampoco puede *moralmente* renunciar á los medios necesarios para alcanzarlo; imposibilidad nacida de la necesidad del fin y de la conexion necesaria de los medios con el fin.

97. Esta necesidad liga la libertad del albedrío por medio de la razon, sin amenguar en lo más mínimo su natural vigor; el hombre permanece de hecho (*físicamente* dirian los escolásticos) libre para caer, mas no para desaprobar su caida, la cual le hace ver la razon como obstáculo á su felicidad, porque es contrario al verdadero bien, es decir, al verdadero órden (19).

98. Podemos, pues, definir el deber moral, ó sea la obligacion, diciendo, que es un deber conforme á razon proveniente de una necesidad final, esto es, de la conexion necesaria de los medios con el fin necesario. Por esta definicion podrá el lector entender exactamente la íntima relacion que existe entre la felicidad y la virtud, no ménos íntima que la que existe entre la ciencia de la primera (*Eudemonologia*), y la ciencia de la segunda (*Deontologia* ó *Aretologia*), las cuales quisieron divorciar casi del todo algunos autores, principalmente despues que Kant renovó una especie de estoicismo con su moral trascendental (XXIX). No negaremos que dichas ciencias pueden distinguirse por razon de la diversidad de sus objetos, porque la diversidad de relaciones puede ser siempre motivo de distincion; pero no existiendo diversidad absoluta entre la felicidad y la rectitud, tampoco pueden reputarse diversas ni separarse las ciencias que tratan de ellas, por más que puedan ser distintas entre sí, al modo que la geometría lineal es distinta, pero no diversa, de la que trata de los sólidos, pues la primera está ordenada á la segunda, y esta depende de aquella. Pues de este modo la ciencia de la rectitud se ordena á conseguir la felicidad;

y la ciencia de la felicidad no puede existir sin la idea de la rectitud. Y á la verdad, ¿qué quiere decir *rectitud*? Quiere decir tendencia hácia el objeto prefijado por la naturaleza: es así que el objeto que la naturaleza prefija á la voluntad es el *bien*: luego la *rectitud* de la voluntad es la *tendencia hácia el bien*. El bien hace feliz á quien le alcanza: luego la rectitud es tendencia hácia la felicidad, y la felicidad se alcanza por medio de la rectitud.

De donde se infiere que hablar de *rectitud* divorciada de la felicidad seria lo mismo que hablar de una *direccion* no dirigida á ningun término: y hablar de felicidad sin rectitud seria hablar del término sin indicar el camino que conduce á él.

La *Eudemonologia* y la *Deontologia* no son, pues, dos ciencias separables, sino dos partes de la ciencia que regula los actos humanos (*moral*), los cuales carecerian sin la primera de *motor*, y sin la segunda de *guia*; así como el hombre no podria obrar sin *voluntad*, ni conocer sin *entendimiento*. Y porque el hombre volitivo é inteligente, cuyas obras dirige la moral, es *uno*, y uno tambien el *acto humano*, una es la ciencia que muestra las leyes del impulso que nos mueve á obrar, y las leyes de la direccion que debemos seguir. Con separarlas entre sí sólo se consigue que ni la una ni la otra representen el acto acabado y real, sino una abstraccion incompleta.

En efecto, demos por demostradas las siguientes verdades, que el bien es el sér; que el sér está provisto de un órden intrínseco; que la mente descubre el bien en este órden suyo esencial; que por esta razon es bien lo que conviene á la naturaleza de cada cosa: ¿podremos concluir por aquí que cuando la voluntad aprueba y quiere este bien, el hombre se hace *moralmente* bueno? En tal caso yo seré *moralmente* bueno cuando al construir una casa la dispongo con simetría; y al contrario seré moralmente malo si falta esta cualidad en mi obra, porque en el primer caso quiero, y en el segundo no quiero el órden aprobado por la razon.

Mas como esto sea evidentemente falso en los ojos de todos y segun el uso comun de hablar, resulta asimismo claro que fuera del órden esencial de las cosas, que liga al entendimiento haciéndole asentir, requiérese otro elemento que ligue la voluntad, el cual no puede ser otro que un *bien*, y un bien capaz de doblegar en algun modo la voluntad sin violentar su libertad. Tal es el *Bien* en general, que la voluntad no puede ménos de querer, aunque puede determinarlo libremente cuanto al objeto *concreto*. Este elemento es absolutamente necesario á la *primera* idea de la moralidad.

99. Vengamos ahora, despues de haber analizado sus términos, á la síntesis de la proposicion que vamos examinando: cuál será el bien sobre el cual puede pronunciar el entendimiento aquel juicio—*debe* hacerse el *bien*.—La respuesta es óbvia: aquel bien debe hacerse que es no sólo honesto sino *necesario* en calidad de *medio* para alcanzar el *fin necesario*. Si debe hacerse este bien, es moralmente necesario; nuestra razon nos prohibe renunciar á él, so pena de perder la felicidad, y de ser inexorablemente reprobada nuestra conducta por la razon misma.

Si, por el contrario, comparado aquel medio con el fin necesario, entendiese yo que puede á la verdad conducir á él, aunque no de suerte que sin ponerlo por obra no pueda yo alcanzar mi fin, el medio podrá ser llamado entónces *honesto*, por cuanto no desdice de la naturaleza racional del hombre; *lícito*, porque el deber no me lo prohibe; pero no obligatorio, porque no implica verdadera necesidad (*a*).

(*a*) No cayó Mamiani en esta distincion al sentar su V teorema: «Todos los juicios que revelan alguna regla á que ajustar las obras conformes al órden, constituyen un precepto moral y con él la obligacion de cumplirlo.... Su entendimiento ve que tal obra es conforme al órden y por tanto querida por el autor del órden, que quiere todo lo que conduce al fin. Esta voluntad constituye un mandato de la autori-

100. Resumiendo en pocas palabras lo que precede, preguntemos: ¿de dónde nace en el sentido moral el juicio—*Se debe hacer*—de dónde la idea de *deber moral*, ó de *obligacion*?

1.° De que conocemos que la voluntad tiende necesariamente á la *felicidad*, que la felicidad consiste en el *bien*, que *bien* es lo que la razon aprueba, es decir, el *órden*.

2.° Que ciertos medios son necesarios para llegarnos al *órden*.

3.° Que la voluntad es físicamente libre en practicarlos; pero que si no los practica no alcanzará el fin á que tiende *necesariamente*, *naturalmente*; como quiera que no es libre para impedir que determinados medios produzcan efectos determinados.

101. Luego la *obligacion*, 1.° es propia de séres *inteligentes* que conozcan el *fin*, el *bien* y el *órden* ó la conexion de los medios con este fin; cosas completamente diversas de la *fuerza*, del *interes*, etc.

2.° Es propia de voluntades *libres* en la eleccion del medio, *dependientes* respecto del fin.

3.° No puede primitivamente establecerla sino Aquel que puede poner esta conexion entre los medios y el fin, y hacer así *necesaria* su aplicacion.

4.° Un bien limitado no puede producir por sí mismo *verdadera obligacion*; por cuya razon ha sido vano el empeño formado por algunos publicistas, protestantes en su mayor parte, de fundar el deber sobre algunos bienes temporales. Ni basta *por sí sola* la razon ó la idea de *poder*, *sabiduría* y *bondad*, en que lo funda Burlamachi (XXI).

102. Conteniendo esencialmente todo juicio moral este principio universal—*debe hacerse el bien*;—y no pudiendo explicarse este juicio sino por la naturaleza de la voluntad, no alcanzo yo á entender cómo ha podido disputarse con tanto calor

---

dad.» C. Ter. Mamiani, lett. 1 á P. Mancini, pág. XX. No: no todo lo que es *conforme al órden es mandato de la autoridad*, sino sólo aquello que es *necesario* al órden.

entre tantos autores doctos sobre el primer principio moral, diciendo unos que no existe, otros que no se encuentra, otros que es inútil, otros finalmente señalando varios principios sin lazo alguno de unidad, tan necesaria en toda ciencia. Mas á poco que se reflexione sobre tal cuestion, se dará con la solucion verdadera; porque ¿qué cosa es *ciencia*? *Es facultad* de discurrir sobre alguna materia; *cognitio per causas*. Pues ahora, la facultad de discurrir sobre el objeto A, no es la de discurrir sobre el objeto B. Toda ciencia debe, pues, poseer su objeto propio, acerca del cual deben versar sus demostraciones. Luego toda demostracion debe partir de la demostracion expresa ó sobreentendida de este objeto. Luego la definicion del objeto de cada ciencia contiene su gérmen primítivo, su primer principio. La moral es la ciencia del acto humano, esto es, del acto de la voluntad libre. La voluntad es la tendencia hácia el bien, su acto natural esencial es *tender hácia el bien*; luego el primer principio moral es este—*se debe tender hácia el bien ó hacer el bien*—pues el bien del hombre en su condicion presente son los actos con que tiende á su fin. Podráse decir esto mismo bajo otra forma, pero la sustancia de esta verdad será la misma. Podráse mudar la forma indicativa en la imperativa—Haz el bien;—se podrá sustituir el término *bien* con estos otros equivalentes, *perfeccion*, *felicidad*, *órden*, *fin*, *designio del Criador*, etc.; y como toda proposicion afirmativa excluye su contraria, la proposicion *haz el bien*, puede desenvolverse en la fórmula de la Sagrada Escritura: *diverte a malo et fac bonum*; la cual comprende un precepto negativo y otro positivo: el primero *absoluto* y *universal*, pues para llegarse al fin es necesario no desviarse de él; el segundo *particular* é *impositivo*, porque no es necesario hacer *todo* bien, sino aquel sin el cual no se alcanza el fin.»

CAPITULO V.

APLICACION DEL SENTIDO MORAL. CONCIENCIA.

SUMARIO

103. *Imágen material del deber moral.*—104. *Premisa ménos general contenida en todo juicio del sentido moral*—105. *supone un conocimiento del designio del Criador en la creacion del universo.*—106. *No estaba obligado á revelárnoslo.*—107. *Se puede conocer estudiándolo en las criaturas.*—108. *Las cuales muestran que Él tuvo un designio,*—109. *digan lo que quieran los materialistas;*—110. *luego al ménos en parte podemos conocer cuál sea.*—111. *Muchos son los datos por donde podemos descubrirlo.*—112. *Conformidad de nuestra inteligencia con la divina, y obligacion que de ella se origina.*—113. *Conciliacion de los moralistas tocante á la sancion.*—114. *Ley eterna, ley natural, fundamento de toda ley.*—115. *Definicion de la ley.*—116. *Dios no fué libre en la determinacion de la ley natural; mas no por esto es la ley natural independiente de Dios,*—117. *pues depende de la esencia divina.*—118. *Epílogo.*—119. *Nocion de la sindèresis.*—120. *Última premisa del sentido moral singular*—121. *á la cual se sigue el juicio práctico de la conciencia*—122 *recta ó errónea en órden al derecho ó al hecho*—123. *más ó ménos dudosa ó probable.*

103. Hasta aquí nos propusimos averiguar cómo nace en el ánimo la primera idea del órden moral, la idea del deber, y la vimos salir del *necesario* impulso relativo al *fin*, del órden *necesario* de los medios que conducen al fin, del conocimiento de este órden, conocimiento *necesario* tambien en el órden puramente teorético ó especulativo, como quiera que en las meras especulaciones del entendimiento esta potencia carece de libertad (59, 64). Estas tres necesidades aplicadas á la voluntad libre, engendran la necesidad *moral* que la obliga sin hacerle violencia: la primera es causa del movimiento, la segunda determina teóricamente su direccion, la tercera lo indica al individuo dejando en sus manos la libertad de dar á su arbitrio el último impulso; casi al modo como en la navegacion el viento es la causa impelente del curso de un navio; la situacion del puerto á donde

va, fija el término de su viaje; la carta y la brújula indican su direccion, si bien toca finalmente al piloto tender las velas y manejar á su talante el timon: libre es, pues, de correr por donde le agrade, mas su libertad no alcanza á llegar al punto determinado si no se ayuda del viento y si no sigue la direccion del puerto marcada en el mapa y por la aguja. Esta necesidad *final* reunida á un fin necesario, produce en el hombre la primera palabra del sentido moral—*Se debe.*—Pero, ¿qué cosa? Se debe hacer lo que es necesario para conseguir la felicidad, ó en otros términos, se debe hacer el bien, el órden.

104. ¿Y qué se requiere para conseguirlo? ¿qué es lo que yo debo hacer? Este problema general, aplicacion del teorema universalísimo establecido últimamente, es el que debe resolver el hombre ántes de proceder al acto moral. La solucion del cual pende, como arriba dijimos, de dos premisas, una general, otra individual: *deber es del soldado pelear por la patria*, tal es en el ejemplo ya citado la premisa general: *esta guerra es por la patria, y yo soy soldado*, hé aquí la premisa singular. ¿De qué modo procede el entendimiento en la formacion de estos dos juicios?

105. La proposicion—*es deber del soldado*,—equivale á esta otra:—el soldado no puede llegar al fin para que ha sido destinado por el Criador sino peleando etc.—Esta proposicion supone, pues, cierta noticia del designio del Criador, más ó ménos explícita segun el mayor ó menor progreso moral del entendimiento. Esta noticia del designio del Criador puede ser, como la del de cualquier sujeto inteligente, de dos modos: ó por sus palabras, ó por sus obras. La comunicacion expresa de Dios con el hombre no pertenece al órden de la naturaleza, es perfeccion dada de pura gracia, no debida en justicia, y así debe aceptarse con gratitud, no requerirse de derecho.

106. Quede, pues, para los Teólogos demostrar la existencia de esa comunicacion; nosotros seguiremos aquí sólo las vías puramente naturales (XXIV).

107. Considerando las obras del Criador el hombre puede

comprender su plan y deducir por aquí el conocimiento de sus deberes. ¿Pero es cierto que el Criador ha tenido un designio? ¿puede este designio ser conocido sin expresa revelacion? una vez conocido ¿obliga su observancia? ¿es por ventura esta obligacion universal, irrevocable?

Tales son las cuestiones que deben resolverse para establecer el dictámen particular de la conciencia moral.

108. La resolucion de la primera no es empero necesaria sino para aquellos desdichados que, ó por la ceguedad de su entendimiento ó por la corrupcion de su corazon, niegan que haya una inteligencia criadora y legisladora de este universo. Contra los cuales pone Ciceron en boca de Balbo este bello raciocinio: *Quæ natura mentis et rationis expers hæc efficere potuit, quæ non solum ut fierent ratione eguerunt, sed intelligi qualia sint sine summa ratione non possunt? Aut quis hunc hominem dixerit qui ea casu fieri dicat, quæ quanto consilio gerantur nullo consilio assequi possumus?* (De natur. Deor. lib. 2). El que reconoce una inteligencia que obra, debe necesariamente admitir algun fin por el cual haga sus actos, fin tanto más perfecto cuanto la inteligencia es más perfecta (*a*), infinitamente perfecto si la inteligencia es infinita. Esta es la razon de que Dios, como sér que es infinitamente perfecto, no pueda tener otro fin en sus obras sino Él mismo. Demas de esto, ¿quién no echa de ver, por lo ménos en los casos particulares, cierta proporcion de los medios con el fin? proporcion determinada por el sumo Hacedor, que prueba evidentemente el fin que se ha propuesto. Mi ojo ve, mi oido oye, y todo el artificio admirable de estos duplicados órganos demuestra claramente este fin; luego yo conozco que el Criador me dió ojos para ver, orejas para oir. «Tout a sa correspondance dans les creatures, l'aile avec l'air, la nageoire avec

(*a*) Un pintor quiere representar la belleza que ha concebido, y tanto mayor será esta belleza, cuanto el pintor sea más escelente en su arte.

l'eau, le pied avec la terre. On ne peut considerer un etre apart» (*a*).

109. Cierto filósofo *soi disant* tuvo el nécio descaro de asegurar que se habia servido para oir de un cartílago que casualmente le habia salido en los dos lados del rostro, y para el acto de la vision de un bulto que tambien por casualidad se le habia formado en la cavidad de la frente (XXV); pero la raza de estos bípedos (*b*), gracias á Dios, si por ventura no se ha extinguido, se ha ocultado entre las sombras, pues no hay en el dia filósofo alguno que no se avergüence de tamaños delirios, hijos de la impiedad. «Ni aun los mismos ateos (observa el ilustre Bufalini) se atreverian á decir que las abejas no tienen la trompa para extraer el néctar, sino al contrario que, pues están provistas de ella, sácanlo de las flores; ni que á los peces dió naturaleza los bronquios para vivir en el agua, sino que viven en ella por sentirse con aptitud de hacer allí su próspera morada... Y así de otros casos semejantes (*c*).» Sólo bajo la siniestra influencia del cometa de Ferney era posible un frenesí semejante. El que desee saber los nombres de los que desdichadamente lo padecieron, puede verlos en las *Helvianas* ó nuevas provinciales del Abate Barruel.

110. Todo efecto revela su causa, y cuanto más multiplicados son los efectos, tanto más numerosos son los datos del problema que ha de resolverse dándose con la causa desconocida; y así el inmenso número de criaturas, multiplicado por el de sus mútuas relaciones, me suministra innumerables datos para conocer el fin que se propuso el Criador. Luego estudiar al Criador en sus obras, determinar el intento con que las puso debajo de mi mano, tal es el medio con que puedo determinar naturalmente qué cosa es *bien*, qué cosa *deber*, y formar rectos dictámenes mi sentido moral.

(*a*) VIREY, *Hist. Natur.* de genre humain, t. III, pág. 50.
(*b*) Ce joli bipède, dice el C. DE MAISTRE, Soirèes de S. Peterb.
(*c*) BUFAL, *disc. polit. mor.* Florencia, Lemonnier. 1851.

112. ¿Pero quién me asegura que mis juicios acerca del órden están conformes con los del supremo Hacedor? La misma naturaleza de mi entendimiento; ¿pero qué cosa es entendimiento? La tendencia natural hácia la verdad: luego hay conformidad en la direccion de todos los entendimientos, porque *una* es la verdad: luego la direccion de mi entendimiento guarda conformidad con el divino, porque de otro modo mi entendimiento (tendencia hácia la verdad) tenderia hácia lo no verdadero, lo cual implica. Podrá mi entendimiento errar, porque es defectible, pero en razon de su naturaleza es unísono con el divino entendimiento, y no puede ménos de serlo sin dejar de ser lo que es (XXVI.)

Legítima es, por consiguiente, la ilacion con que vengo en conocimiento de los decretos divinos por los conceptos de mi razon; y es clara la repugnancia que resultaria de suponer que el autor de la naturaleza haya querido lo que á los ojos de mi razon es desórden. Por donde saco la conclusion, que el Criador ha tenido un fin en criarme y en criar este universo, y que las relaciones de órden que yo percibo en él manifiestan este fin á mi razon. Ahora bien, ¿me impone alguna obligacion este fin hecho manifiesto ante mis ojos? La obligacion es un deber que nace de la necesidad de un medio para conseguir el fin último, el sumo bien (98); mi último fin es el destino para que me dió la vida el Criador (13); luego no hay ninguna obligacion más rigurosa para mí que la de cumplir sus designios; ó mejor, estos designios de Dios, dirigidos á la plena perfeccion de mi sér, son el primer principio verdadero de todas las otras obligaciones que tengo. Conviene ademas de esto advertir que por dos modos puedo yo observar fielmente el plan divino, ó no contrariándolos, ó secundándolos con actos positivos; la obligacion considerada en el primer modo es *absoluta*, porque jamas me será lícito ir contra ellos; pero mirada en el segundo modo es *hipotética*, porque me supone en circunstancias oportunas para la observancia de la ley (102).

113. La madura consideracion del procedimiento que em-

plea la mente para formar la idea de *obligacion*, explica bien el motivo de las acres disputas que ha habido entre los moralistas acerca de la necesidad de la sancion para constituir la esencia de la ley; necesidad negada absolutamente por unos, y sostenida hasta el exceso por otros. Cosa absurda es suponer que la voluntad se mueva sin un objeto bueno; luego el fin de toda ley es un bien cuya pérdida es castigo para aquellos que la traspasan. Pero no es ménos absurdo, que un bien limitado fuerce *racionalmente* la voluntad, cuyo objeto es esencialmente ilimitado (31,51); luego la obligacion de la ley no se origina del bien ó del mal limitado que el legislador humano estatuye por vía de sancion. La verdadera sancion *obligatoria* es, pues, la adquisicion ó la pérdida del bien infinito; si es que puede llamarse sancion lo que forma la esencia de la obligacion y de la ley. Unos y otros moralistas caen por tanto en error: los primeros derivando la obligacion de la simple *belleza* de la virtud, en cuyo caso no habria acto alguno de virtud que no fuese obligatorio; los segundos derivando la obligacion de las sanciones temporales, en cuyo caso no se podria dar obligacion cuando el soberano que diese la ley careciese de la fuerza que supone la sancion.

114. Damos el nombre de *ley* á los designios de un superior manifestados á los súbditos para obligarlos (necesitarlos racionalmente) á obrar rectamente, ó sea á dirigir sus actos al fin universal. Yo conozco, pues, una ley eterna del Criador, que me es hecha manifiesta por medio de mi entendimiento en la consideracion del órden natural, la cual solemos, en cuanto la conocemos con la razon, llamar *ley natural*, y es fuente de toda obligacion, como quiera que esta es siempre un *deber conforme á la razon* (98). No es la razon quien me obliga, sino aquello me obliga que está enlazado con mi fin; tender hácia mi fin es obligacion natural; luego todo deber que me obliga, en fuerza de la ley natural me obliga, de la cual debe recibir su fuerza cualquiera otra autoridad (101, n.º 3) para poderme imponer una obligacion cualquiera *positiva*, esto es, que no esté comprendida

por sí en la ley natural. Lo contrario seria si me quisiese alejar de mi último fin, pues con este mal propósito podrá alguna vez hacerme violencia, pero obligarme, jamas.

Por aquí se entenderá cuán vana fué la idea que ocurrió á Bentham cuando despues de haber condenado las expresiones *ley natural, derecho natural,* trató de persuadir á los moralistas del *deber,* para reconciliarlos con los de la utilidad, á que en vez de recurrir á principios abstractos, den á conocer las razones que demuestran la utilidad con que ha establecido la naturaleza ciertas leyes. «Estas razones, dice, son más eficaces para moverme en favor de la ley, que todas las sutilezas de vuestras especulaciones.» Pero el infeliz utilitario conoce harto mal lo que trae entre manos, pues si con tales argumentos pretende que se demuestre *la existencia* de las leyes, no hace mal en quererlo, sino sólo en suponer que no se ha hecho así; mas si pretende persuadirnos que los bienes particulares queridos por la naturaleza y que *demuestran* la ley natural, son tambien el principio de la obligacion, yerra gravemente: de bienes limitados no puede proceder *obligacion* absoluta.

Este último parece que fué su pensamiento, expresado en las últimas palabras de su opúsculo *Principios de legislacion.* «De tel ou tel acte resulte telle impresion de peine ou de plaisir. Entre deux actions opposées voulez-vous savoir celle á qui la preference est *dûe*? Decidez vous pour celle qui promet la plus grand somme de bonheur (*a*).»

115. De lo dicho hasta aquí dedúcese el concepto verdadero de toda ley: debe regular mis actos dirigiéndome al bien, y por tanto es una *regla;* debe obligarme dándose á conocer á mi entendimiento, que es lo que se llama *promulgacion;* y como el bien es el fin del sér total, no de sus partes (14, 15, 16), la regla para el bien debe por tanto ser promulgada por el que tiene el cuidado de todo el sér, ó sea por el superior, y ordenarse al

(*a*) OEuvres, t. I, pág. 47 y 48. Bruselas. Hauman, 1839.

bien comun. Podemos deducir de la doctrina que precede la siguiente definicion de la ley:—Una justa direccion comunicada á inteligencias dependientes por otra razon superior para conducirlas á su fin, ó sea al bien del todo.

116. ¿Fué acaso libre el Criador en la institucion de la ley eterna? Á esta pregunta respondió Puffendorf afirmativamente (*a*) trayendo para esto una razon que honra harto poco á su perspicacia, á saber:—«Dios fué libre en la creacion del hombre; luego pudo darle la naturaleza que fuere de su agrado; luego pudo asimismo ordenar á su arbitrio la ley natural, que es un efecto de la naturaleza.»—Pero yo os pido considereis, que si pudo Dios dar al hombre otra naturaleza, pudo por lo mismo hacer que el hombre, sin dejar de ser hombre fuese buey, que un animal racional fuese iracional. No creo que Puffendorf admitiese semejante doctrina. Dios podia ciertamente crear un buey en lugar de un hombre; pero crear *al hombre sin naturaleza humana*, y exento por consiguiente de las leyes de la naturaleza humana, es no ménos absurdo que hacer un *triángulo cuadrado*.

¿Pero deberemos poner á Dios bajo la dependencia de otro sér necesario, es decir, de otro Dios? No faltan autores que profesando el error opuesto al anterior, parece que reconocen fuera de Dios una esencia de las cosas independiente de Él. «Tal »era, al decir de Stahl, la ley eterna que los escolásticos ponian »sobre Dios...... Con lo cual, prosigue, se destruia en Dios la »libertad de la determinacion, y no habia menester más (para »ver desvanecerse la causa primera de la moral) que considerar á »la razon como principio que determina necesariamente á Dios »mismo y al mundo. Y esto se hizo asegurándose que la diferen»cia entre lo justo y lo injusto existiria siempre á los ojos de la »razon, aun cuando Dios no existiese (*b*).»

(*a*) S. N. *et* G. L. I, c. 2, § 6. v. tambien á Sthal, *hist. de la filos. del der.* (version italiana) t. 1, pág. 124.

(*b*) Sthal, ib. p. 123.

Pero á la verdad, ¿qué es la esencia de las cosas sino la conexion de sus atributos primarios formada por la sabiduría infinita, principio necesario de todo sér? Cuando la mente creadora determinó ab eterno asociar un rayo de su inteligencia á la limitada participacion de su infinito sér, á la cual damos el nombre de *animal* (*a*), formó la esencia del hombre, y vió al mismo tiempo en la propia sabiduría las relaciones naturales que se imponian á este sér por la conjuncion de estos dos principios, por esta doble participacion del sér divino. Luego la necesidad de la ley natural depende de la necesidad del sér divino, y la razon de no poderla Dios mudar es, que no puede contradecirse á sí mismo.

117. No hay, pues, razon para admitir ningun sér necesario distinto de Dios: el *hado* (*fatum*, llamado así de *fari*, *decir*), árbitro, segun los gentiles, del mismo supremo querer, no es sino la eterna *Palabra* con que Dios se conoce á sí mismo, y da su esencia ab eterno á las cosas (*b*) que despues cria libremente en el tiempo (*c*). Toda cosa depende, pues, del *Sér necesario*; mas la esencia de las cosas depende de la esencia divina, y de la libre voluntad de Dios la existencia de las mismas. Decir que Dios no es libre, porque no puede negar su propia razon, ó porque esta razon no puede ver la esencia divina diversa de lo que realmente es, es mostrar ideas muy groseras de la libertad y de la inteligencia. La libertad de no ser ó de ser de un modo diverso de lo que es, ó de no conocerse como es realmente, seria en Dios un no ser Dios, ó sea un no ser el sér necesario y perfectísimo.

(*a*) Decimos del sér limitado que es participacion del sér infinito, no porque sea una particula de él, como sueñan los Panteistas; sino porque el efecto debe tener necesariamente su sér en la causa de que procede. V. S. Tomás, pág. I, q. 3, art. 8, y Pederzini *Dialogui filosofici*, Módena 1842, pág. 112.

(*b*) Omnia per ipsum facta sunt. Joan.—I. Qui est principium creaturæ Dei. Apoc. 3.

(*c*) Per voluntatem tuam erant et creata sunt. *Apoc.*

118. Volvamos á resumir. El entendimiento humano en virtud de su propia naturaleza juzga rectamente de las relaciones de órden, conformándose por consiguiente sus juicios con el divino entendimiento del Criador, cuya imágen es. Reconoce, pues, en el órden de las criaturas el intento del Hacedor: intento que forma su verdadero bien, su perfeccion verdadera (13); cooperar á este divino intento es el medio único de llegarse al bien infinito, única perfeccion del hombre que tiende hácia su término (41). La fuente ó principio de toda obligacion es ser un *medio necesario para un fin necesario* (95 y sig.) Luego el hombre se *reconoce obligado* á hacer ciertas acciones que ve ser necesarias al intento del Criador; porque se *siente necesitado* á tender hácia el fin infinito que no puede hallar fuera de este camino; y está por consiguiente sujeto á una ley establecida eternamente por Dios y promulgada naturalmente en el hombre (114).

119. Este conocimiento de la obligacion suele llevar el nombre de *sindéresis* cuando nos manifiesta de un modo abstracto la bondad ó malicia de la obra; por ejemplo, la sindéresis dice: «es deber del soldado pelear por la patria.» Pero este juicio abstracto no basta para sacar la conclusion «yo debo;» para ella es necesario el juicio concreto «esta guerra es por la patria, yo soy soldado.»

120. El cual juicio, puramente empírico, no es objeto de ciencia sino de *prudencia*, que es un hábito de juzgar rectamente de las cosas que pueden hacerse; aunque bien puede por otra parte la ciencia, dado este juicio bien ó mal formado, discurrir sobre las consecuencias generales que de él proceden, y especialmente de las obligaciones que la razon nos impone.

121. Supóngase, pues, en primer lugar que yo haya juzgado con verdad que «esta guerra es por la patria y que yo soy soldado;» de la premisa general «el soldado debe combatir por la patria,» inferiré legítimamente que *yo debo combatir por la patria*. Este acto con que determino mi deber individual, se lla-

ma *conciencia*, la cual toda vez que sean verdaderas entrambas premisas, será por su parte recta así tocante al derecho expresado por la mayor, como al hecho que expresa la menor (XXIX).

122. Por el contrario, si yo hubiese errado en las premisas, seria *errónea* la conciencia: errónea cuanto al *derecho*, si el error estuviese en la premisa general; y errónea cuanto al hecho, si el error estuviese en la singular. Así el espadachin que provoca á otro para un duelo diciendo: «el honor me obliga á batirme para lavar esta injuria,» expresa un juicio de conciencia errónea consecuencia de estas premisas: 1.ª el honor obliga á lavar las injurias con sangre; 2.ª esta es una injuria. La 1.ª ciertamente es falsa ó errónea con error de derecho; la 2.ª es tambien muchas veces falsa, y el error será entónces de hecho.

123. Si una de las premisas por lo ménos fuese *dudosa* ó *probable*, *dudosa* ó *probable* será asimismo la conciencia, y lo será más ó ménos segun el grado de probabilidad de la premisa más débil; porque la conclusion, como dicen los dialécticos, no puede tener mayor fuerza que la más débil de las dos premisas; ahora bien, la conciencia, segun dijimos (121), no es más que la conclusion de un raciocinio.

Tal es el modo como el sentido moral, ó sea la propension natural de la razon á formar juicios prácticos, partiendo de la nocion de voluntad (facultad que tiende al bien intelectual ilimitado), forma en primer término la idea de deber moral, principio de todo dictámen moral; despues en la sindéresis juzga sobre lo *objetivo* de las acciones; finalmente, ayudada de la prudencia lo reduce á órden *subjetivo* en la conciencia del individuo, y pone término al primer elemento del acto moral el *conocimiento práctico individual*.

CAPITULO VI.

CONSECUENCIAS DEL SENTIDO MORAL: RECTITUD Y MALICIA, BIEN Y MAL, VIRTUD Y VICIO.

SUMARIO.

124. *Rectitud y malicia,*—125. *bien y mal,*—126. *virtud y vicio,*—127. *imputacion,*—128. *estima y menosprecio, alabanza y vituperio, honor y deshonor,*—129. *gloria é infamia, verdadera ó falsa,*—130. *mérito.*—131. *Para con quién se adquiere,*—132. *adquiérese tambien con actos obligatorios*—133. *y delante de Dios; por qué modo,*—134. *premio y pena,*—135. *triple órden y reaccion de él,*—136. *para castigar y restaurar.*—137. *Epílogo.*

Los gérmenes que hasta aquí hemos analizado en lo íntimo del corazon humano, son el fecundo principio de donde salen las complicadísimas formas de que se muestra revestido el órden moral. El ímpetu irresistible hácia un bien que debe saciarnos plenamente, nos impulsa á investigar su objeto, que á primera vista no se presenta; la mirada perspicaz de la mente nos lo muestra en los esplendores de un porvenir sempiterno, al cual se halla enderezado el órden todo de las cosas presentes; nos presenta los medios de alcanzarlo algun dia, y mostrándonos la necesidad de emplearlos, mueve con vivo impulso nuestra libertad á hacer uso de ellos, si bien respeta sus fueros en el mismo punto que la solicita, sin adular jamas sus excesos. Veamos ahora las consecuencias de tales principios.

124. En presencia de la razon que declara inexorablemente el órden que forman los medios dirigidos al fin, la voluntad que no puede *naturalmente* alejarse de su fin, tampoco puede *racionalmente*, por más que sea libre, dejar de querer los medios para alcanzarlo; ántes debe usar los que le presenta la razon. ¿Qué es lo que hace la voluntad cuando se ajusta á estos medios? Va *recta* ó *derechamente* al fin á que naturalmente tiende, y por esto suele decirse voluntad *recta*, y acto ó movimiento *recto* aquel con que

tiende á su fin. De aquí se origina en nosotros la primera idea de *rectitud moral*, que recibe despues tantas y tan variadas aplicaciones; el *fin*, primer principio del órden moral, es la fuente de toda idea de *derecho* ó *recto*, y por el contrario, el desviamiento del fin es el orígen primero de toda idea de lo que no es recto, como es fácil probarlo haciendo aplicaciones (XXX).

125. Y como lo que conduce derechamente al fin es el bien, perfeccion de todo sér miéntras se halla en estado de tendencia (23); síguese ser bien, perfeccion moral, tomar el derecho por norma de nuestras obras. Digo moral, porque resulta de la *libre* voluntad ilustrada por la razon (v. c. 5); al contrario, no seguir la norma del derecho, y con mayoría de razon ir contra el derecho, es el *mal moral*, porque nos aparta del fin, del bien.

126. Nótese ademas que el bien puede hacerse ahora por una resolucion actual enérgica de la voluntad, ahora por una propension contraida por esta potencia por efecto de la repeticion de los mismos actos. Sabido es de todos cuánto consigue y cuán grande predominio llega á ejercer sobre todas nuestras facultades la fuerza del hábito: este es un hecho de experiencia diaria, cuyo influjo se extiende á lo físico como á lo moral: gracias al hábito, el entendimiento adquiere perspicacia, prontitud la memoria, celeridad la fantasía, y los miembros vigor. Cuanto al ejercicio de la libertad, no hay razon alguna que nos impida creer en la mayor facilidad que adquiere para ejercitar su legítimo dominio de la repeticion de sus actos; ántes acredita la experiencia de los hechos, base sólida de las ciencias así físicas como filosóficas, la fuerza que tiene la costumbre sobre la voluntad, ora sea para el bien ora para el mal. Esta fuerza ó propension contraida para el bien se llama *virtud*; y su contraria *vicio*. La *virtud* es por consiguiente (XXXI) una propension á obrar bien, que perfecciona nuestro ánimo formando en él una disposicion habitual para lo bueno. Lo contrario debe decirse del vicio (148 y sig.)

127. Mas, ¿porqué es el bien mi perfeccion? Porque la

perfeccion que con mayor propiedad puedo decir *mia*, es la que depende de mí, cuyo verdadero autor ó causa segunda soy yo; y siendo yo el verdadero autor de la direccion de mis actos al fin; es evidente que la perfeccion moral es propiamente *mi* perfeccion; el mal moral es *mi* mal. Este atributo expresado por la palabra *mio*, ó en términos más generales, el acto con que atribuimos la accion libre al sujeto que se determinó á hacerla, y lo reconocemos por autor de ella, suele llamarse *imputacion*.

128. El que se imputa á sí mismo ó atribuye á otro una accion moral, suele juntar naturalmente con esto la calificacion de buena ó mala, y por consiguiente mirarla como perfeccion ó imperfeccion del agente: este concepto moral que se forma del mismo agente en vista de la moralidad de su acto, suele llamarse *estima* cuando se reputa bueno; y si malo, *desprecio*; las palabras con que tal juicio se expresa, *alabanza* ó *vituperio*; los actos, *honor* ó *deshonra*. Cuando el juicio va pasando de boca en boca, llegando á hacerse público, llámase *gloria* ó *infamia*.

129. Vése por aquí cuáles son la verdadera alabanza, el verdadero honor y la verdadera gloria: son la expresion *veraz* de un juicio *verdadero*. Si los lábios pronuncian falsamente lo que no está en la inteligencia, y la mente juzga por recta una accion mala, ó imputa á quien no pertenece una accion en sí misma recta, es evidente que la alabanza es contraria al órden natural, ó mejor, no es más que una alabanza aparente.

130. Otro efecto de la imputacion es el mérito, como quiera que cuando el acto imputado á una persona, acto de suyo voluntario, cede en ventaja de otra, la idea natural de igualdad envuelve la de una compensacion que debe restablecerla entre el autor del bien y la persona que lo recibe. Esta necesidad de que entrambos queden iguales nace de la idea de órden y de simetría que preside así al mundo moral como al físico (*a*). Di-

(*a*) V. GERDIL. *Orig. del senso morale.*

buja un arquitecto la fachada de un edificio: si á uno de los lados de la puerta principal pone dos balcones, y sólo uno al otro lado de la misma, toda persona que vea la pintura luego dirá que está mal hecha; y la razon es que carece de simetría, de proporcion, de unidad. Este principio de unidad es un hecho primitivo con que nos habla la misma naturaleza, á la cual debemos oir, y no admite demostracion ulterior, sino en cuanto nos da á conocer la unidad de la causa infinita de quien recibiera la existencia. Aplicado á una criatura limitada nos demuestra que debe haber igualdad entre lo que da y lo que recibe; porque de otro modo no subsistiria la proporcion que debe tener con el todo de que forma parte, ántes creceria ó disminuiria ilimitadamente dando ó recibiendo demasiado. Por donde tambien se ve que de este mismo principio se originó la idea del *demérito* contra aquel que hace alguna cosa en daño de otro.

131. Así el mérito como el demérito pueden referirse directamente ó al individuo ó á la sociedad, en cuyo provecho inmediato cede la accion: uno y otra están por otra parte obligados en todo caso en favor del que hace el bien, porque no se le puede hacer directamente al individuo sin provecho de la sociedad, ni á la sociedad sin provecho de los individuos que la componen. Por la misma razon entrambos son ofendidos directa ó indirectamente por el autor de alguna accion mala.

132. Por este concepto del mérito se echa de ver que una accion, aunque debida en justicia, no pierde el mérito que tiene delante de quien recibe el bien, sino cuando este la tiene ya recompensada con el respectivo salario, en cuyo caso le era debida á él directamente. Nada merece el servidor del amo con la obra que este le ha pagado, aunque todavía podrá merecer de él en razon de su celo, prontitud ó extraordinaria diligencia. El que en caso de extrema necesidad ayuda á alguno, cumple cierto un deber; mas esto no exime al socorrido del deber de la gratitud.

133. Dirá alguno: ¿cómo puede merecer el hombre delante

de Dios, á quien no hace ni puede hacer ningun bien, y de quien ha recibido todo lo que tiene? Á esto respondo, que ciertamente el mérito del hombre respecto de Dios no puede ser *por sí* de rigurosa justicia, porque no media en este caso razon alguna de igualdad, sino solamente ciertas relaciones de semejanza y proporcion (*a*) Mas presupuesto por otra parte el decreto con que fué el hombre criado para su natural felicidad, con tal que vaya por la senda señalada para alcanzarla, es indudable el derecho que tiene á su fin; ¿pues qué *senda* seria esta si no llegase á su *meta*?

Demas que aun cuando las buenas obras del hombre no pueden tornarse en provecho ninguno intrínseco de Dios, pero aumentan por un modo externo la gloria que el mismo Dios quiso que le resultase de haberle criado, y concurren al órden del universo, regido soberanamente por Dios; y en este sentido puede decirse que son ventajosas para Dios.

134. Llámase *recompensa*, *premio*, *merced* etc., el bien con que se retribuye al que hace bien; y *pena*, *castigo* etc. el mal con que se paga al que hace mal. De aquí se sigue que el *castigo* no es precisamente un dolor, un tormento del hombre sensitivo, sino una reaccion del órden contra el desórden; y que así en el mundo moral como en el físico, esta reaccion conservadora es igual y opuesta á la accion destructora. Tan cierto es que léjos de ser la justicia vindicativa un ímpetu ciego de la pasion, está fundada en aquella tendencia esencial á la *verdad*, al órden, que constituye la naturaleza misma de la humana inteligencia. Siendo el desórden una disposicion de las cosas contraria á sus verdaderas relaciones, y por tanto una cosa falsa, repugna esencialmente al entendimiento: de aquí que este exija se vuelva violentamente al órden perturbado, en cuya violencia consiste el castigo.

135. Considérese ahora que el hombre moral pertenece á

(*a*) V. S. Thom. 1, 2, q. 114, a. 1, o.

tres órdenes diversos: *individual*, *social*, *universal*. El órden individual es el que unifica sus varias potencias subordinadas todas á la razon en grados y maneras diferentes; el órden social unifica el sér social, como luego veremos; y el universal ordena al último fin las obras todas de las criaturas. Todo desórden del hombre debe, pues, producir una triple reaccion ó castigo así de parte del principio ordenador, como de los sujetos ordenados. La reaccion de la razon, que ordena lo interior, y de las facultades subordinadas á ella toma el nombre de *remordimiento*, acompañado de *agitacion interna*; la reaccion de la autoridad humana en los miembros de la sociedad se llama *pena* ó *suplicio temporal*, acompañado de infamia; la reaccion del autor supremo del órden universal, es un suplicio que no tiene límites sino los puestos por Él solo (126), acompañado de *naturales desventuras*, de aquellos daños que se siguen naturalmente al desórden, y son una reaccion de las criaturas que hacen parte del órden universal.

136. Es de notar que el desórden no altera sólo una relacion, pues como el órden es un *agregado*, no hay alteracion alguna parcial que no influya en todo él. Supongamos que un solo astro del sistema celeste se sale de su órbita: ¿á dónde no irian los demas? ¡qué de perturbaciones sufririan en su respectiva carrera y en todas sus mútuas distancias y fuerzas de atraccion! Por cuya razon debe ser el castigo ó reaccion moral de suerte que repare no sólo el daño producido en el órden respectivo al individuo, sino en todo el sistema de que el individuo forma parte. Y siendo de tan perniciosos efectos en el órden moral el hábito perverso ó costumbre de hacer y repetir el mal, una de las maneras de repararlo es la reaccion contra esta propension, con el fin de prevenirlo en lo porvenir. De aquí la necesidad de la ejemplaridad de la pena para reparar los daños pasados, y á veces tambien de continuacion para impedir los futuros (126): este es el orígen de la pena de muerte, pena *eterna*, por decirlo así, impuesta por la autoridad temporal para la entera seguridad

de la sociedad en lo futuro. Pero de esto discurriremos extensamente al tratar del derecho social (790 y siguientes).

137. Derecho y su contrario, bien y mal moral, ó sea acto honesto y acto malo, virtud y vicio, imputacion, estima ó menosprecio, alabanza ó vituperio, honor ó deshonra, gloria ó infamia, mérito ó demérito, premio ó castigo: tales son los actos que sucesivamente se van explicando por virtud de la aplicacion del sentido moral á los actos de la voluntad, segun que esta los dirige ó no á su verdadero término. Pero, ¿de qué modo los dirige? ¿cómo se determina á hacerlos? ¿cómo puede acaecer salirse del recto sendero? Hé aquí el asunto de las investigaciones que vamos á hacer en órden al segundo principio del acto voluntario, que es la voluntad.

CAPITULO VII.

TENDENCIAS QUE RESULTAN DE LA APREHENSION; Ó DE LA VOLUNTAD, DE LAS PASIONES, DE LOS HÁBITOS.

SUMARIO.

138. *El conocimiento es un principio que indica la direccion de la fuerza.* —139. *Al conocimiento debe corresponder la tendencia.*—140. *En el hombre es doble el conocimiento y doble por consiguiente la tendencia.*—141. *Esta doble operacion es contemporánea.*—142. *Pasiones; su definicion*—143. *distintas de la voluntad*—144. *el hombre es uno*—145. una *su obra*—146. *y esto por via de subordinacion y coordinacion.*—147. *Las pasiones deben depender de la razon*—148 1.° *porque los sentidos y la voluntad son de hecho dependientes;*—149. 2.° *porque la razon por su misma naturaleza es más á propósito para regir;*—150. 3.° *porque es el constitutivo específico del hombre.*—151. *Las pasiones aumentan la fuerza con que obra el hombre;*—152. *luego deben emplearse en la medida que pide al intento*—153. *la voluntad las mueve con la representacion en la imaginacion del bien á que tienden.*—154. *Paralelo entre las potencias aprehensivas y las expansivas*—155. *las pasiones son á la voluntad lo que la imaginacion á la razon*—156. *el desórden de las pasiones indicio de corrupcion original.*—157. *Division de las pasiones de propension y aversion;*—158. *de las pasiones primitivas de propension en amor, deseo y alegria;*—159. *de las de aversion en ódio, aborrecimiento y tristeza;*—160. *pasiones de reaccion, ó sea pasiones que nacen de la dificultad del bien,*—161. *esperanza, desesperacion, audacia, temor, indignacion;*—162. *sus relaciones con las pasiones primitivas.*—163. *Distincion de las pasiones segun es el conocimiento*—164. *apetitos, ó pasiones brutales,*—165. *pasiones racionales,*—166. *pasiones mixtas.*—167. *Epílogo: cómo se procede á formar el acto voluntario.*—168. *El hábito, tercer principio impulsivo de la voluntad.*—169. *El hábito es un auxiliar de las fuerzas determinantes*—170. *por consiguiente tanto más* hábito *cuanto más indeterminado el sugeto:*—171. *la voluntad es causa moral de los hábitos,*—172. *se compara el hábito con la memoria, etc.*—173. *Epílogo. Análisis completo del hábito, y su definicion.*—174. *Division de los hábitos morales* virtud *y* vicio,—175. *la virtud es perfeccion de la voluntad,*—176. *su definicion;*—177. *division principal.*

138. El compuesto natural de razon y de sentidos que forma el humano conocimiento considerado en toda su extension concreta, no es otra cosa en los designios del Criador (12) que

un principio de determinacion inherente á la tendencia indeterminada de su naturaleza, cuyos movimientos debe dirigir hácia el objeto que la infinita Sabiduría le propuso por fin, guardando así la debida conformidad con la idea de su Hacedor, no á la verdad con ímpetu ciego y necesario, como una piedra ó un torbellino, sino con conciencia de su operacion á semejanza del acto infinito que es Dios mismo. El acto á la vez racional y sensitivo es, pues, una operacion incompleta que tiende á imprimir determinada direccion á las facultades con que debe tender el hombre libremente hácia el fin que le ha prescrito el Autor de su naturaleza; como es acto incompleto el del piloto que observa la brújula para volver el timon y determinar la direccion de la fuerza que transporta su navío.

139. Las facultades que nosotros llamamos *expansivas* (43) ó de tendencia, son el complemento de las *aprehensivas*; y así, porque estas últimas son de dos especies, tambien deben dividirse en dos sus correspondientes expansivas (11).

140. Aprehende la sensibilidad un objeto limitado por razon de su naturaleza, del espacio que ocupa, del tiempo en que existe: á este objeto tenderá, pues, el movimiento correspondiente del hombre sensitivo. Aprehende la razon su objeto por una manera ilimitada: hácia él tenderá la voluntad, tendencia expansiva del alma racional.

141. Mas porque la razon no puede, segun observan los metafísicos, llegarse á la contemplacion de su objeto sin ayudarse de las imágenes sensibles con que lo viste la fantasía, tampoco podrá la voluntad por su parte dirigirse hácia el suyo sin imprimir alguna conmocion en las fibras sensitivas que corresponden á las imágenes de la fantasía. Y viceversa, siendo ordinariamente la sensacion estímulo del entendimiento, la tendencia sensible será ordinariamente estímulo de la voluntad. Así, por ejemplo, si alguna narracion histórica representa á tu entendimiento una accion heróica de un hombre generoso, luego al punto te pintará la imaginacion sus gestos y actitudes, y en

tanto que la voluntad aprueba el bien de tal accion y se aficiona al héroe, una suave conmocion de la sensibilidad llega tal vez á pintarse en tu rostro y hacer rodar por él alguna lágrima.

142. Esta poderosa conmocion sensible, que por medio de la imaginacion se despierta en el hombre físico, suele llamarse *pasion*; la cual, como fácilmente puede verse, es distinta de la voluntad, aunque ambas son contemporáneas y connaturales; porque diverso es el principio, diversa la meta, diverso el sujeto inmediato é incompleto de ambas facultades: principio de la voluntad es la inteligencia, de las pasiones la sensacion ó la fantasía; meta de la voluntad es el bien en general, de las pasiones *un* bien particular; sujeto de la voluntad es el hombre en cuanto es racional, de las pasiones el hombre en cuanto es sensitivo en este ó aquel órgano.

143. De donde se sigue que puede el hombre con la voluntad disentir de la pasion; lo que no acaeceria si se consumaran en su simplicísimo sér espiritual todos los actos del hombre moral segun las doctrinas cartesianas (*a*), y no hubiese distincion entre el sujeto de la sensibilidad y el de la razon. Esta fuerza superior, capaz de reflexionar sobre sus propias operaciones, de compararlas con sus efectos, de venir en conocimiento de lo futuro, esta fuerza, digo, encuentra en el organismo que sin determinacion alguna libre y aun sin saber siquiera cómo informa y vivifica, ciertas leyes físicas, químicas, fisiológicas, independientes de la propia voluntad, las cuales en presencia de ciertos objetos despiertan tendencias correspondientes en los respectivos órganos; mas precisamente dicha fuerza es cosa diversa del organismo, bien que forme con él un todo llamado *hombre*.

144. Pero á esto direis que pues hay en el hombre dos principios de accion, no será él uno sino dos; y así justamente lo creyó Platon, cuando puso en solo el ánimo todo el sér del hombre. Contra esta doctrina protestó sin embargo la voz de la natu-

(*a*) De Maistre, *Des sacrifices*.

raleza, más poderosa que todos los sofismas juntos, que no hay persona alguna sensata que no reconozca ser de ella así el cuerpo como el alma. ¿Quién podria contener la risa si oyera á un platónico consecuente con sus principios decir á su siervo no ya—péiname, vísteme—sino—peina á mi cuerpo, viste á mi cuerpo? La voz de la naturaleza nos certifica, pues, de nuestra unidad, á pesar de los sofismas platónicos, los cuales prueban sí la distincion de las partes componentes, pero no su division. Por esto los metafísicos juiciosos, conviene á saber, los que sacan su filosofía de los hechos y no los hechos de su filosofía, buscaron en el hombre una razon de unidad que juntase en un solo sér los dos distintos principios; y la encontraron en aquel acto perenne y necesario, por el cual comunica el alma á la materia naturalmente la vida y la sensibilidad (XXXII).

145. Presupuestas estas doctrinas metafísicas, resulta claro ser el hombre naturalmente *uno*. Y siendo *uno*, *una* debe ser su operacion natural, porque no es otra cosa la operacion que la actuacion del sér. Pues un sér actuado naturalmente de dos maneras repugna; porque lo natural es siempre constante é invariable; las dos actuaciones serian, pues, contemporáneas en un solo sujeto, y por lo tanto contradictorias. Así, ó negar que el hombre es *uno*, ó conceder que es una su operacion.

146. Dos son sin embargo los impulsos parciales que lo mueven, voluntad y pasion; los cuales no pudiendo reducirse á la unidad sino por vía de subordinacion, suponen necesariamente en las varias facultades del hombre una ley natural de subordinacion ó de coordinacion. Tal es la consecuencia necesaria de la unidad que contemplamos en el compuesto humano.

147. Pero ¿qué ley es esta? ¿qué facultad debe ir ántes y cuál despues? ¿cuál ha de mandar y cuál otra obedecer? El análisis más superficial del acto humano basta para demostrarnos que el hombre exterior no es sino un instrumento del bien ó provecho del interior, de una parte trasmitiéndole las noticias del mundo material, y de otra sacando afuera y ejecutando los de-

cretos de la voluntad. Doble demostracion de esta verdad podemos ver entre los metafísicos y fisiólogos.

148. No es ménos evidente la dependencia natural (*a*) de la voluntad de la razon que le presenta el objeto de su tendencia, ya sea esta libre ó necesaria, y la norma con que puede esperar llegarse á él, como vimos arriba. Este órden de hecho nos muestra el órden de derecho manifestándonos el designio del Criador (113). Luego la voluntad debe obedecer á la razon, y la tendencia sensitiva ó pasion depender de la racional, y no la racional de la sensitiva.

149. Idéntico resultado podemos obtener considerando la diversidad de las dos especies de conocimiento, y la mayor aptitud del racional para regir las obras; aptitud tanto mayor cuanta mayor es la perspicacia para penetrar con la mirada en la duracion de todos los tiempos y la amplitud con que abraza en su misma generalidad inmensa variedad de objetos.

150. Llégase asimismo á esta conclusion considerando la razon como principio esencial de la naturaleza humana; pues debiendo corresponder la operacion al sér (29) de que depende, un sér racional deberá producir actos razonables cuando obra en su cualidad específica de hombre (*b*), y produce el acto *humano*. La superioridad de hecho, la nobleza del sér, la influencia específica de nuestra razon le dan, pues, el derecho de gobernar todos los actos humanos; y así será ordenada la voluntad cuando li-

---

(*a*) Llamo *natural* á la dependencia de la voluntad de la razon en cuanto al *poder* obrar, no ya cuanto al *deber*. Para obrar es necesario á la voluntad un objeto; este objeto puede conocerse sólo con la razon; luego la voluntad *no puede* obrar sino con dependencia de la razon. Pero, oido el consejo de la razon, bien puede la voluntad determinarse á obrar contra él; luego no debe depender *necesariamente* sino *libremente*, ó sea *moralmente*. Una cosa es la dependencia de la voluntad, y otra distinta la del cuerpo; este depende como esclavo, aquella como súbdito; el cuerpo sirve al espíritu para provecho de este, la voluntad obedece por conveniencia propia.

(*b*) GERDIL, *L'homme sous l'empire de la loi*, P. 1, c. I.

bremente se emplee en guiar las acciones por las sendas que le señala la razon, y por consiguiente por la sabiduría infinita cuyos eternos decretos promulga naturalmente la razon misma.

151. Pero si este es el deber de la voluntad, ¿de qué sirve al hombre el estímulo de las pasiones? La experiencia nos muestra diariamente que estando las pasiones más estrechamente unidas con el hombre físico, dan á las obras humanas un organismo, una vehemencia que redobla en el hombre las fuerzas físicas y á veces tambien las morales. ¿Qué prodigios no vemos á cada paso hijos ahora del furor, ahora del amor ó del orgullo? Y si tanto aumentan las pasiones el vigor en el hombre, fácilmente se comprende la ventaja con que puede ponerlas en juego la voluntad cuando algun objeto de verdadera importancia exija prontitud y fuerza extraordinaria. Un natural *apático* privado de este recurso no obraria, por decirlo así, sino como hombre á medias; y por el contrario un alma que sabe conmoverse en la sazon oportuna conservando el imperio de la razon, podrá hacer en igual caso portentos.

152. Es, pues, la pasion un medio de obrar con mayor energía; la cual debe ser proporcionada en cada acto á la importancia y dificultad del intento, y por esto la razon pide que las pasiones sean empleadas por la voluntad conforme al intento mismo. Privarse el hombre de este medio tan eficaz de ejecucion con la apatía de los estóicos ó de los contemplativos del paganismo indiano ó egipcio, seria mutilar las fuerzas de la naturaleza humana.

153. ¿Pero de qué modo podrá dar ó disminuir la voluntad su propio impulso á estos ministros suyos? Si la pasion nace de la imágen más ó ménos viva que los sentidos ó la memoria engendran en la fantasía (142); si no es más que la tendencia que resulta de la aprehension sensible; es evidente que la voluntad no mueve por sí inmediatamente las pasiones, sino muévelas (este es un hecho de experiencia psicológica) avivando las imágenes del bien sensible á que naturalmente se inclinan. Una

persona vengativa guarda perpétuamente en su ánimo la imágen de la ofensa y de la venganza, y así aviva siempre dentro de sí mismo aquella sed furibunda de la sangre enemiga que el tiempo ó el temor ó la prudencia podrian extinguir. Quítese á la ira ese pábulo, y la pasion irá desapareciendo poco á poco, aunque dure en la voluntad el propósito de la venganza.

154. Por lo dicho hasta aquí se echa de ver la constante analogía que media entre las facultades *aprehensivas* y las *expansivas*, aunque siempre en órden inverso, como pide precisamente su diversa direccion. La aprehension con que el hombre alcanza los conocimientos necesarios para determinarse á obrar, comienza en la impresion de los objetos externos en los órganos aprehensivos, de estos pasa al *yo* de la conciencia, reprodúcese luego en la fantasía, donde el entendimiento, dotado de la facultad de abstraer, generaliza y espiritualiza las representaciones que le presentan los sentidos y la imaginacion, y empleando luego el discurso juzga en fin y representa al agente el bien y los medios de conseguirlo.

155. Aquí comienza la tendencia expansiva siguiendo un órden inverso, ó sea de dentro afuera; porque primero la voluntad abraza con su libertad (correspondiente á la razon) (74) el bien y los medios que le son propuestos; despues con las pasiones correspondientes á la imaginacion comunica á la parte física la tendencia á aquel bien, á aquellos medios; y por último con los órganos destinados á la ejecucion llega á los objetos externos, término inmediato de la operacion humana (72).

156. Mas este órden tan bello con que las facultades humanas llegan á concertarse con tanta perfeccion bajo la dependencia del entendimiento, ¿se observa siempre? No ciertamente: la experiencia nos presenta diariamente á la voluntad hecha esclava de las pasiones, á quienes debe regular: á la vista del objeto externo, no bien se representa en la fantasía, comienza la pasion á agitarse poniendo en movimiento los órganos ántes que la razon lo haya juzgado por bueno ó por malo; y la débil vo-

luntad, poco firme al sufrir el asalto, cede á pesar de las protestas de la razon, y consiente en abrazar, como si fuera su propio bien, el que sólo es bien de la pasion, bien por consiguiente falso (7). Es evidentemente desordenado este modo de proceder tan contrario al progreso natural de nuestras facultades (n. prec.); y de aquí la deformidad y flaqueza del hombre moral, nacidas del desórden de las pasiones, que bien ordenadas perfeccionan nuestro sér y acrecientan sus fuerzas. De aquí la razon que movió á algunos filósofos antiguos á sospechar la corrupcion original de nuestra naturaleza (verdad que nosotros conocemos claramente gracias á la divina revelacion). No podian comprender cómo se llega á juntar en el hombre con la aprobacion natural del órden práctico de parte de la razon, la grandísima inclinacion que siente á traspasarlo. Y sin embargo ¿quién lo creeria? bastó á aquellos filósofos la luz de la razon para persuadirse de esta verdad, y no les basta á algunos modernos para creerla ni aun la luz superior de la fe. Pero dejemos este punto á los teólogos.

Hemos dado una idea de la naturaleza de las pasiones, de su principio, de su órden natural, de su desórden y de la fuente de que este dimana. Demos ahora una idea de las ramificaciones en que puede subdividirse este ímpetu del hombre sensitivo.

157. Esta conmocion á que damos el nombre de pasion, nace de la *naturaleza*, es decir, del impulso que imprimió el Criador á todo sér en órden al fin para que lo destinaba, en el cual hallan respectivamente todos su perfeccion y descanso, pues hallan el bien propio de su naturaleza (cap. I.)

En su principio toda pasion es por consiguiente tendencia hácia el bien. Sin embargo, como quien tiende hácia el bien, se aleja del mal, puede una misma pasion mudar de aspecto segun es el término con que la comparamos de los dos dichos (bien ó mal), siendo *amor*, (*a*) *deseo*, *deleite* etc., si se mira como tenden-

---

(*a*) Con esta palabra solemos significar dos actos muy diversos, el acto de la voluntad racional y el de la pasion sensitiva. Acaso seria de

cia hácia el bien, y *ódio, horror, tristeza* etc., si se la mira huyendo del mal. De estos dos términos debe salir la clasificacion clara y adecuada de las pasiones.

158. La tendencia de la pasion puede considerarse en su principio, en su progreso y en su término: por donde serán necesariamente tres las pasiones principales, así las que tienden hácia el bien como las que huyen del mal. De la representacion de un bien (el cual si es connatural pronto se insinúa é invade y tira hácia sí el apetito), nace inmediatamente un principio de movimiento por el cual se siente la facultad inclinada naturalmente á ir realmente tras de aquello que en imágen se representa. Esta atraccion sensible que inclina al bien conocido ántes que actualmente se corra en pos de él, se llama *amor* ó *complacencia* física. Mas por poco que dure tal impresion, bien presto determina el movimiento con que la facultad tiende á ocupar aquel bien, y este movimiento suele llamarse *deseo*, etc. Y si llega por fin á poseerlo, y ya satisfecha en sus deseos reposa en el bien, este descanso toma el nombre de *alegría*, *goce*, *deleite* (cap. I).

159. Pero si en lugar del bien se hace presente á una facultad cualquiera el mal, es decir, la privacion del bien á que se inclina, el impulso primero será un *desabrimiento*, un *ódio* que mueve á huir del mal; en cuya fuga vendrá el gozo tras el *aborrecimiento*, si el mal llega á evitarse, porque evitar un mal es

---

desear que el lenguaje filosófico distinguiese con más claridad los movimientos de la voluntad de los movimientos de las pasiones sensibles. Pero es tan íntima la union del hombre racional con el sensitivo, que no es de esperar esta distincion. Entretanto si no queremos apartarnos del lenguaje vulgar (al cual confieso que tengo una aficion tenaz, pues raras veces sucede que dejando de usarlo, no se deje tambien de sacrificar por lo ménos en alguna consecuencia muy delicada, el sentido y el pensar comun) entretanto, digo, es necesario dar al *amor sensible* el nombre mismo con que expresamos el más noble de los afectos del apetito racional; las palabras *sensible*, *pasion*, y otras juntas con dicha palabra amor, denotarán al lector la diferencia entre el que nace de la sensibilidad y el que es producido por la voluntad.

un verdadero bien; mas si á pesar de la fuga el mal se echa encima, y abandonado el pensamiento de la fuga permanecemos en una inaccion violenta, esto es, contraria á la propension natural, este aflictivo descanso se llama *tristeza*, *dolor*, *tedio*.

160. Supongamos ahora que miéntras corre en seguimiento del bien ó huye del mal se ofrece al ánimo una dificultad ora para alcanzar el primero, ora para escapar del segundo; en ambos casos hay necesidad de nuevas fuerzas para el obstáculo; y con el esfuerzo que ejercita para esto imprime á la pasion un carácter nuevo que debe modificar dichas pasiones.

161. Si el ánimo que tiende hácia el bien con el *deseo* emplea el esfuerzo contra la dificultad, viendo que es posible vencerla, es movido de la *esperanza*; si viendo que es invencible se detiene, á pesar del impulso de sus deseos, es oprimido de la *desesperacion*. Por el contrario, si la aversion al mal futuro va junta con grave dificultad de escapar de él, el decaimiento de la pasion que sucumbe al mal se llama *temor*: la reaccion de la pasion confiada en su triunfo, se llama *audacia*: si prosigue la resistencia contra el mal cuando este ha caido ya sobre él, este esfuerzo de reaccion transforma el dolor en *ira*, ó sea, *cólera*, *indignacion*, *venganza*, *rabia*, etc.

162. Infiérese de aquí que estas pasiones destinadas por la naturaleza á contrastar las dificultades, no son sino modificaciones de alguna de las precedentes, esto es, la *esperanza* y la *desesperacion* son modos del *deseo* segun que delante de la dificultad sigue su camino ó se para; la *audacia* y el *temor*, modos del *aborrecimiento* en cuanto hace rostro al mal temido ó se acobarda y sobrecoge; la *ira* ó la *venganza* modo de la *tristeza* en cuanto sigue luchando contra un mal que ya no puede huirse.

163. Ademas de la dificultad que se opone á salir con el intento, la misma naturaleza del conocimiento suele producir en la pasion modificaciones importantes. Dotado de razon el hombre no limita sus pasiones al bien á que el sentido por sí mismo le mueve, sino combinando el elemento sensible con la fuerza ili-

mitada del entendimiento, comunica al objeto de las pasiones una grandeza y extension que ciertamente no pueden proceder de la sensibilidad.

164. De aquí nace una diferencia esencial entre las pasiones: hay unas que más propiamente se llaman *apetitos*, y son las que estando destinadas para la conservacion de la vida animal, se limitan al órden sensible y nos son comunes con los brutos: estas cuando están satisfechas reposan, pero se reproducen periódicamente cuando torna á excitarse el órgano de que dependen.

165. Otras retienen el nombre de *pasiones*, y son las que nacen á la vista de un bien accesible sólo á la razon; como las pasiones de la ambicion, de la gloria, etc.; y porque en algun modo participan de la inmensidad que es propia de la inteligencio, cuyo conocimiento les sirve de alimento, no hallan jamas satisfaccion alguna que las quiete, ántes crecen con la posesion de su objeto. *Crescit amor nummi quantum ipsa pecunia crescit.*

166. Como la razon domina á la sensibilidad y tiene conciencia de ella, acaece que aun las satisfacciones de los apetitos pueden tornarse en objeto de codicias ilimitadas; lo cual sucede principalmente cuando su objeto es abrazado por la razon no como medio sino como fin, de suerte que no se va por la satisfaccion para apagar el estímulo, sino más bien se procura excitar el estímulo para lograr la satisfaccion. Á tal estado de embrutecimiento llegaron aquellos romanos que despues del regalo de las mesas tomaban un vomitivo para evacuar nuevamente el estómago y volver á gustar el placer de la comida (XXXIII). En razon de la percepcion de que dependen, divídense, pues, las pasiones en tres clases, á saber: pasiones animales, intelectuales y mixtas. Otras muchas divisiones pudiéramos añadir; pero basta lo dicho si hemos de reducir á justos límites tan inagotable materia.

167. Hemos examinado hasta ahora dos de los elementos que pueden influir en el movimiento, aun en el que es libre, de

la voluntad: *el bien de órden*, que es el objeto que le presenta el entendimiento contemplador de la verdad, y el *bien sensible*, que asimismo le presenta la inteligencia como satisfaccion de alguna inclinacion sensible particular. Vimos el órden con que deberia proceder el acto humano para seguir la norma de la razon: el hombre *físico* prepara al *sensitivo* mediante las funciones vitales órganos capaces: el hombre *sensitivo* mediante la sensacion prepara al *inteligente* la materia de sus juicios: el hombre *inteligente* prepara al libre la materia de sus determinaciones: la voluntad libre ó pone á su vez en movimiento al hombre *físico* con la fuerza motriz de los músculos respectivos, ó, si ha menester de fuerza ó celeridad más activa, junta con la locomocion voluntaria la energía natural de las *pasiones*, haciendo que la imaginacion les presente el pábulo de aquel bien con sus halagüeños atractivos.

168. Mas por poco ejercitado que esté el entendimiento en meditar sobre los hechos psicológicos, fácilmente podrá advertir que todavía deben de concurrir otros elementos en los movimientos de la voluntad libre; nadie ignora la fuerza del hábito que nos inclina á obrar á veces con tanta facilidad y prontitud, que sin advertirlo nosotros llevamos á cima una obra dificilísima bien por razon de su complicacion ó por lo árduo de su ejecucion, donde flaquearia otra persona de firme voluntad desistienco cobardemente de ella (*a*). ¿De dónde nace esta nueva fuerza del hombre moral? ¿cómo se forma? ¿es propia exclusivamente del hombre?.... Estas y otras cuestiones semejantes se ofrecen naturalmente á quien desea investigar sériamente el laberinto del corazon humano y determinar su moralidad.

169. Solemos decir con el proverbio, que el hábito es una

(*a*) No comprendo cómo haya podido olvidar este entre los principios activos del hombre el escoces Stewart en sus *ensayos de moral* (P. 2, cap. 1, sec. 1), donde enumera tantos otros que podrian hacerse más simples.

segunda naturaleza; esta hipérbole, que tiene su parte de verdad, como todos los aforismos vulgares, distingue claramente entre *hábito* y *naturaleza*; y cierto, aquellos séres cuya naturaleza determina (10) por sí misma todas sus operaciones, son incapaces de hábito; y así nadie dirá que la piedra se acostumbra á caer ó el fuego á quemar. Mas apénas apunta en un sér la posibilidad de mudar la direccion accidental de sus operaciones, comparece el hábito para facilitar su ejecucion. No sólo en el hombre, pero tambien en el bruto y aun en las plantas se descubre algun indicio de hábito, como se ve en las que se trasplantan, que se habitúan al clima, á las sustancias nutritivas y exposicion diversa.

170. El hábito es, pues, un suplemento de la fuerza determinante cuyos movimientos facilita; y porque la fuerza determinante interna en ninguna otra criatura visible es tan perfecta como en el hombre, en este resplandece más propiamente en todo su vigor la fuerza del hábito. Las criaturas irracionales se muestran tanto más sensiblemente adornadas de hábitos, cuanto es mayor el influjo que tiene en ellas el hombre, haciéndoles ejecutar ciertos actos determinados de que son instintivamente capaces, aunque no los hagan naturalmente.

171. Por la misma razon el hombre físico no es propiamente señor de sus *hábitos* sino en cuanto obra junto con el hombre moral; *acostumbrarse* al movimiento, al canto, al número, al trabajo, etc., procede de la razon y de la voluntad, y la voluntad es por consiguiente principio de los movimientos habituales, aunque no influya en cada uno de ellos de un modo inmediato y actual (*a*); y si el hombre quedase reducido al mero estado de animal perdiendo la razon, perderia en el mismo punto la capacidad de *habituarse por sí*, y no contraeria más hábitos sino

---

(*a*) Esta facultad de contraer hábitos induce obligacion moral importantísima respecto á la prensa, á la decencia pública etc. V. *Exámen crítico*, t. 1, cap. VI.

en fuerza de la inclinacion determinada, movida por maneras diferentes segun la variedad de las circunstancias externas é internas. Estas circunstancias, junto con la propension natural, serian, pues, el principio determinante del acto; pero ni las primeras ni la segunda bastarian á determinarlo á esta ó á aquella forma si no existiese en la misma naturaleza la *capacidad de habituarse*, ó sea el impulso determinable.

172. Pero este impulso que mueve á reiterar los actos muchas veces repetidos, ¿en qué consiste? No veo la posibilidad de ir más adelante con el análisis racional; ese impulso es por tanto una propiedad primitiva de que han sido dotados por el Criador todos los principios indeterminados y activos de nuestras obras. Considerada en el entendimiento ó en la imaginacion esta propiedad, toma el nombre ó de *ciencia* ó de *memoria*; en la voluntad y en las pasiones el de *hábito moral*; en la fuerza motriz y en el organismo los de *agilidad*, *destreza*, etc.: y es una consecuencia inmediata de la naturaleza formada en nosotros por mano del Criador.

Tal es el análisis *racional* del hábito, el que basta naturalmente para nuestro intento. Si hubiésemos de consultar en este punto á los filósofos cuya ciencia ayuda tanto en la perfecta inteligencia de las leyes antropológicas, el Sr. Buchez entre otros nos ofreceria rica copia de observaciones. Discúrriendo fisiológicamente este autor sobre el organismo nervioso, muestra el modo cómo concurre en él para facilitar los efectos del hábito la ley de la circulacion y nutricion con que los órganos mismos se van desenvolviendo y afirmando mucho más á medida que se ejercitan en actos reiterados.—«Cuando por efecto en el hombre de la voluntad ó de la educacion, ó en los animales de instruccion y de circunstancias externas, tiene que sufrir un punto del sistema nervioso pérdidas más rápidas y frecuentes, más rápida y abundante es allí la circulacion; por esto es la nutricion más activa y el desenvolvimiento más considerable así en el *neurilema* como en la *neurosidad*; de aquí receptividad más viva, inervacion

mayor, efecto más durable en el fenómeno, y por último, predominio sobre los órganos que dependen de él (*a*):»—cuyos fenómenos toman el nombre de hábitos. Tal es la sentencia del docto fisiólogo, cuyas observaciones hemos querido indicar aquí para dar una idea de las grandes ventajas que pudiera sacar la explicacion de los fenómenos psicológicos de un estudio sério y sincero de las doctrinas fisiológicas. Pero volvamos al objeto principal.

173. Esta propiedad, este impulso directo de la razon, empleado por la voluntad, excitado por los actos, produce en nosotros la facilidad de obrar connaturalmente y por lo mismo con prontitud; y porque en el término de las tendencias naturales (18) se experimenta la satisfaccion consiguiente, tambien las obras del hábito producen de ordinario cierto deleite que lo arraiga mucho más. Capacidad para habituarse, esta es la base; razon, voluntad, actos repetidos, estas son las causas (*b*); facilidad, prontitud, deleite, estos son los efectos del hábito moral; inclinacion constante á reproducir actos que no son necesarios por naturaleza, esta es la verdadera nocion del mismo.

174. De donde resulta no ser el hábito una facultad particular, sino una propiedad de todas las potencias indeterminadas, inclusa la voluntad, á todas las cuales hace fáciles y agradables los respectivos actos. Y porque la voluntad puede obrar bien ó mal, el hábito puede ser bueno ó malo: el bueno se llama *virtud*, el malo *vicio*.

175. Vimos (41) que la voluntad es la facultad de que depende la perfeccion humana; es así que una mente sana (19) presenta sólo como bien á la voluntad (tendencia al bien cono-

---

(*a*) *Traité complet. de philosophie.* t. 3, par. 12, pág. 272 y sig.

(*b*) Es claro que fuera del órden de la naturaleza podria el Criador formar por su propia mano esta constante inclinacion al bien sin la repeticion de los actos, como sucede en el bautismo, segun nos enseña la fe. Mas en el órden de la pura naturaleza el hecho nos demuestra que los hábitos son engendrados por los actos y generalmente por los actos repetidos.

cido por el entendimiento) el bien honesto; luego la voluntad deberia tender siempre hácia el bien honesto, en que consiste su perfeccion (57). Pero justamente no es la virtud otra cosa que la constante inclinacion á reproducir actos honestos (174); luego la virtud es la perfeccion de la voluntad en su estado de tendencia; el acto virtuoso viene por tanto á acabar esta perfeccion, cuanto puede ser acabada en esta vida. Por el contrario, el *vicio* y el acto vicioso son por razones semejantes la causa de su perversion y deformidad.

176. Podremos, pues, definir la virtud—una perfeccion de la voluntad que la inclina constantemente á reproducir actos buenos; y el vicio—una imperfeccion de la voluntad que la inclina constantemente á reproducir actos malos.—Por aquí se ve que no basta uno solo, sino que muchos actos son necesarios para indicar la virtud ó el vicio, y que no puede ser llamado el hombre virtuoso ni vicioso por uno ó dos actos de virtud ó de vicio.

177. No pudiendo formarse estos hábitos sino en las facultades morales capaces en razon de su natural determinacion de un principio de inclinacion adventicia que facilite sus actos (169), es cosa evidente que las virtudes y los vicios deben de hecho dominar al hombre interiormente para dirigirlo todo al fin que la razon les señala: sentido moral, voluntad libre, pasiones primitivas, pasiones secundarias, todos los elementos en fin del hombre moral deberán experimentar la fuerza del hábito y formarse ó para la virtud ó para el vicio. La recta inclinacion del hombre en órden á los juicios del sentido moral suele llamarse *prudencia*; en órden á la voluntad que tiende al órden, *justicia*; en órden á las pasiones que lo inclinan al bien sensible, *templanza*; en órden á las pasiones de reaccion contra los obstáculos, *fortaleza*; sus contrarios son *imprudencia*, *injusticia*, *intemperancia*, *cobardía*. Fácil es entender cuán inmenso trabajo tendria que tomar entre mis manos si tuviese necesidad de subdividir por razon de sus objetos, de sus medios etc., esta division tan gene-

ral sacada del órden *subjetivo*. Aquí, pues, me detengo, bastando á mi propósito haber indicado con ligerísimas pinceladas los principales elementos de la tendencia con que el corazon humano se inclina á obrar; de la cual daremos ulteriores explicaciones al tratar del deber que cada hombre tiene de perfeccionarse á sí mismo (280).

CAPITULO VIII.

MORALIDAD DE LOS ACTOS HUMANOS.

SUMARIO.

178. *Epílogo: nocion de la moralidad*—179. *moralidad objetiva y subjetiva*—180. *objetivamente buena ó mala.*—181. *Acciones perfectas por razon de su objeto y de su ejecucion:*—182. *acciones imperfectas por desórden involuntario:*—183 *acciones positivamente malas,*—184. *con maldad ó leve ó grave*—185. *por sí reparable ó irreparable.*—186. *Acciones objetivamente indiferentes;*—187. *subjetivamente llegan á determinarse*—188. 1.° *por las propiedades del objeto moral* - 189. 2.° *por algun fin secundario del agente*—190. 3.° *por propiedades accidentales del objeto moral.*—191. *Basta violar una sola de estas tres relaciones para que el acto todo sea malo.*—192. *Debe considerarse la moralidad no sólo en el acto sino tambien en sus principios.*—193. Voluntad. *El hábito y la pasion acrecientan su ímpetu;*—194. *pero pueden disminuir en libertad:*—195. *si son queridos no la disminuyen;*—196. *en tal caso se aumenta la razon ora del bien ora del mal.*—197. *Absurdo error de Puffendorf sobre las acciones hechas por temor.*—198. *En caso de violencia el acto externo no es voluntario ni libre.*—199.—*El temor puede quitar la culpa de la infraccion de leyes positivas.*—200. Conocimiento. *Cómo influye en la moralidad:*—201. *si yerra* involuntariamente, *deja subsistir la rectitud de la voluntad*; 202 *si* voluntariamente, *la accion es mala.*—203. *Varios grados de su culpa.*—204. *Conclusion.*

178. *Sentido moral* que traduciendo en lenguaje práctico la definicion de la voluntad, forma el primer principio moral de ella; que indagando la tendencia natural de los actos determina el designio á que los ordenara el Criador, y así califica su moralidad objetiva ó genérica; que individualizando todas las circunstancias forma el dictámen práctico de la conducta humana: *Voluntad* que se mueve al bien que le pone delante el entendimiento, bien por virtud de su libre determinacion, bien ayudada de la fuerza del hábito, ó solicitada por los atractivos de la pasion: tales son los elementos de que se originan las obras del hombre. Pero la libertad, esa fuerza casi divina, merced á la cual vienen á ser los actos en cierto modo una creacion del

hombre; la libertad hace que pueda dirigirlos al fin para que fueron destinados por el Criador, ó á otro término diverso, ó mejor, contrario. De aquí nace la moralidad del acto, que será buena si secunda, mala si contrasta el designio del supremo Hacedor; y así podremos definirla diciendo que es *la direccion que da la voluntad á los actos humanos*, ó bien *la relacion de los actos humanos con su fin natural.*

179. Esta direccion puede considerarse objetivamente ó en su término material, y subjetivamente ó en las disposiciones con que la voluntad la emprende; de otro modo, se puede reducir á problema 1.° si tal ó cual acto es por sí conforme al designio del Criador, capaz por consiguiente de formar la perfeccion del agente; 2.° si tal agente se conforma á las miras del Criador al hacer tal ó cual obra, y por consiguiente si es medio de perfeccion. Los dos problemas son á todas luces diversísimos entre sí: por el primero, la perfeccion del acto redunda en el agente; por el segundo, la perfeccion del agente redunda en el acto (XXXIV); el primero mira al acto en su generalidad, el segundo en su determinacion individual. Empecemos por el aspecto objetivo.

180. ¿Las acciones que el hombre puede hacer son por sí todas conformes al designio de quien le hizo? No ciertamente. Sabemos que el Criador tiene designios ciertos (108), los cuales no se cumplen sino por ciertos medios determinados, cuyo uso es por consiguiente obligacion natural, como es asimismo obligacion no hacer obras contrarias. Luego sabemos que ciertas acciones son objetivamente buenas ó malas, prescindiendo del hombre que las hace. Reverenciar á los padres, por ejemplo, es por sí bueno; aborrecerlos, malo.

181. ¿De dónde procede la bondad de las primeras? De su perfecta conveniencia con el designio del Criador, y del órden de ejecucion á que inclinan naturalmente la voluntad que las pone por obra. Así contemplar la grandeza divina en la hermosura del campo, es accion por sí perfecta; porque el acto por sí es conforme al designio con que formó el Criador el espectáculo

que el campo ofrece; y el órden con que nuestras facultades ejecutan esa accion, no se diferencia naturalmente del que el Artífice supremo prescribió á las acciones humanas (167.) Podrá la malicia humana turbar este órden ó torcer á dañado fin la accion; pero el desórden en tal caso está en el sujeto, no en el acto material, el cual no tiene por sí tanta violencia en mover las pasiones, que alcance á ponerlas en rebelion contra la razon.

182. Por el contrario ciertas acciones llevan consigo necesariamente tal atractivo, que apénas quedará nunca la razon que las regula enteramente libre de la fascinacion de las pasiones, aunque por otra parte sepa enfrenarlas valerosamente. Incitando naturalmente esta especie de acciones á la voluntad á dejar el camino del bien honesto por ir tras el sensible, tiende *por sí* á hacerla ménos perfecta (41); luego tales acciones son *por sí mismas* ménos perfectas, aunque por otro concepto sean honestas y aun obligatorias. Tales son las que satisfacen los apetitos y pasiones más vivas; así que en todas las naciones se han tenido en mayor estima los estados en que el hombre se conserva libre de los lazos, siquiera sean involuntarios, de tales conmociones (XXXV).

183. Ahora si la prosecucion del bien sensible es no ya efecto sino verdadero objeto final de la accion misma, esta es positivamente mala á todas luces, porque se opone esencialmente á la naturaleza de la voluntad (31). El que con buen apetito se sienta á la mesa no puede ménos de gustar el buen sabor de los manjares, por más que sólo use de ellos para sustentarse; mas el gastrónomo que despues de harto sigue comiendo, es claro que no mira con esto á sustentarse, sino al deleite, en el cual se detiene con la voluntad.

184. El primer desórden es la ruina completa de la rectitud, la cual depende de la direccion al verdadero fin (124); el segundo deja en pié un principio de órden recto así en la mente que conoce como en la voluntad que desea, aunque imperfectamente, el verdadero bien. En el ladron, por ejemplo, el deseo

de juntar riquezas destruye el amor del órden; luego el hurto es *por sí mismo* mal grave; mas en la persona que retiene tenazmente lo propio, el deseo de juntar riquezas no destruye *por sí* el amor del órden; luego la tenacidad no es por sí culpa grave, y puede hallarse con el amor sincero del verdadero bien. Falsas son, pues, las ideas que se ha formado de la moralidad y de la perfeccion el profesor Mancini, figurándose haber hallado en el hombre el *deber de la mayor participacion posible del bien absoluto*; no vió por consiguiente *gradacion alguna entre participar* y no participar de él.—«No puede existir, dice, entre los deberes morales mayor ni menor importancia, no puede haber gradacion de intensidad en la práctica de cada deber, porque no puede concebirse perfeccion fuera de la de hacer que el deber sea fin de sí propio, y ménos que este sumo grado es no cumplir enteramente la obligacion.»—(*Carta á Mamiani, pág.* 64). No alcanzamos á comprender cómo una persona que goce de algun juicio pueda contradecir en tales términos á la conciencia del género humano, que en todo tiempo y en todas las gentes reconoció la posibilidad de mayor ó menor perfeccion de los actos humanos. La gerga trascendental de aquel *deber que es fin de sí mismo*, ha traido por consecuencia esta extraña especie de que todos los actos son igualmente perfectos. Si dicho profesor hubiera considerado al deber como impulso moral que obliga á hacer algun acto con relacion á un objeto, hubiera comprendido que el deber no es un *absoluto* sin diferencias específicas: que puede exigir mayor ó menor esfuerzo, mover el ánimo hácia un objeto más ó ménos sublime, y producir así mayor ó menor perfeccion; y así no es cierto que el que no llega al grado supremo de ella caiga al punto necesariamente en el ínfimo, perdiendo toda tendencia al fin debido.

185. Este deseo aun vivo de llegar al verdadero objeto de la felicidad, es en la vida moral lo mismo exactamente que la vitalidad reparadora en la vida animal, y lo mismo que la adhesion á los primeros principios en la vida intelectual. Quitad á la mente

el fundamento de los primeros principios, y os será imposible corregir sus errores; quitad al cuerpo la fuerza vital, y quedará sin virtud para la reaccion contra los agentes destructores del organismo. Pues esto mismo sucederia si la voluntad, perdida la verdadera idea de su objeto propio, buscase la felicidad no ya en el bien infinito, sino en el bien limitado: el fin recto, principio de todo el órden práctico, ordenará los medios; el fin errado extraviará tambien la voluntad en la eleccion de ellos: y no será posible remediar este daño miéntras no se mude el juicio de la mente, pues la voluntad por su parte *no puede* dejar de querer la felicidad. De donde se sigue ser tanto más grave la malicia de una accion, cuanto supone 1.° mayor extravío de la voluntad con relacion al objeto de su natural tendencia, 2.° mayor adhesion á un objeto que le sea extraño. El total apartamiento del verdadero objeto constituye en todas las culpas graves un elemento constante y universal de malicia, cuya pena es la privacion del bien infinito á que renuncia el culpable: la adhesion al falso bien constituye una diversidad específica entre las culpas, inclusas las graves, y halla su castigo en el tormento sensible que el apetito desordenado de los falsos bienes produce en el culpable á quien despedaza.

186. ¿Son siempre buenas ó malas las acciones consideradas objetivamente? ¿no hay acaso acciones indiferentes, que *por sí mismas* carecen de bondad y de malicia? Estas preguntas equivalen á esta otra: ¿Tienen todas las acciones humanas por sí mismas una relacion tan íntima y necesaria con el objeto de la felicidad y con el designio del Criador en el sistema del universo, que siempre deba resultar de ellas ó un bien positivo ó un mal positivo *en el órden de la razon*? Digo en el órden de la razon, porque obrando por su naturaleza la voluntad humana en la esfera de lo racional (30), es evidente que el bien y el mal deben mirarse por ella bajo este aspecto (25 y sig.), es decir, en cuanto la razon se lo presenta entre los muchos fines inmediatos por los cuales llega al último término de su tendencia. Ahora bien, se dan

muchas acciones en que la razon no discierne una direccion *por sí* determinada, porque están destinadas por la naturaleza á servir de instrumentos de la voluntad libre. Así lleva armas y corre y hiere el cazador que lícitamente sigue á su presa, como el sicario que criminalmente acecha á su víctima. Luego las acciones de tomar *armas*, *correr*, *herir* no poseen por sí mismas una moralidad determinada.

187. No será razon inferir de esto con Burlamachi, que estas acciones cuando llegan á concretarse conservan su misma indiferencia. Sin duda alguna es indiferente el móvil á moverse hácia Oriente ó hácia Poniente, y así el físico puede discurrir sobre el movimiento sin determinar su direccion; pero que quiera hacer la prueba, por ejemplo, de la parábola descrita por el proyectil: ¿podrá por ventura lanzarlo sin imprimirle una direccion determinada? Hagamos aplicacion de la doctrina física á la moral: todo acto es (23) un movimiento; todo acto humano es un movimiento de la voluntad; la voluntad no puede moverse hácia la nada, luego mira á un bien determinado; este bien es honesto ó no: si es honesto, es conforme á la razon (20), y la accion será buena (24); si no es honesto, la accion será mala. Luego es tan imposible que una accion particular deliberada sea indiferente, como lo es deliberar sobre la nada, deliberar sin un intento sobre que verse (XXXIV), como es imposible que este intento se ofrezca *prácticamente* á la razon sin que ella lo apruebe ó desapruebe. He dicho prácticamente, porque *en abstracto* hemos concedido ser muchas las acciones que la mente no califica; pero *prácticamente* tendrá siempre que juzgar—*es lícito*, ó *no es lícito*,—pues no hay aquí medio. Si es lícito, y en cuanto lícito lo abraza la voluntad, esta tiende hácia él en razon de ser ordenado; así que tender hácia el órden es acto bueno, como quiera que el acto es calificado por respeto á su objeto propio; luego no es indiferente. No deben por tanto confundirse estas dos proposiciones: todo acto concreto es bueno ó malo; todo acto concreto es obligatorio ó ilícito. En la primera no se da medio, pero en la segunda el medio es lo *lícito*.

188. Y hé aquí cómo por la materia misma hemos sido conducidos al exámen, no ya de la parte objetiva, sino de la subjetiva de los actos morales, en órden á la cual vimos arriba la necesidad de que todo acto moral sea tenido por bueno ó por malo. La determinacion de su bondad ó malicia dimanará naturalmente, 1.° de las propiedades morales del objeto (25, 26), es decir, si en el órden de la razon presentan honestidad ó torpeza. Así el acto de hurtar consiste no en tomar, sino en tomar lo *ageno*; quítese al objeto esta propiedad de ser *ageno*, y la razon no verá en él ni sombra de torpeza.

189. Pero la torpeza ¿está siempre en el objeto? La torpeza es una desproporcion moral; la desproporcion puede estar en todas las relaciones: ahora bien, las relaciones morales pueden nacer ó en el término del acto ó dentro de la voluntad: en la voluntad cuando refiere el acto no sólo al intento que le es propio, sino ulteriormente á un segundo fin dependiente de la voluntad misma y no de la naturaleza del acto. Así el intento ó fin á que mira la usura es tener el dinero *ageno*; pero un usurero vengativo podrá buscar en la usura recursos con que pagar un sicario; este *segundo fin* es fin del usurero en la usura: es relacion formada en la mente, no nacida del acto.

190. Otras relaciones al contrario nacen del objeto externo sin que pueda la voluntad formarlas á su gusto. El ladron, por ejemplo, que roba un cáliz, mira únicamente á poseer la plata de él, violando así las relaciones de justicia para con los hombres; pero esta plata está dedicada al culto divino, y por tanto la voluntad del ladron no puede hacer que su acto no sea juntamente la violacion de las relaciones para con Dios, propias del órden de la Religion.

191. Cuando la voluntad prevaliéndose de las fuerzas de su libre albedrío imprime á sus actos la direccion que deben tener para no violar en parte alguna las justas proporciones marcadas por la razon á todas las relaciones morales de la misma voluntad, esta *obra bien*; pero si una sola siquiera de tales re-

laciones llega á ser violada, ¿no es evidente que no sigue el camino *recto* que conduce á su *fin*, al bien *honesto*? (20) La línea que en un solo punto es oblícua, no puede ser llamada recta: por la misma razon tampoco puede llamarse así una accion aunque sólo se separe en un solo punto de su recta direccion. De aquí el conocido adagio de los moralistas escolásticos: *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.*

192. Pero esta accion *torcida*, este mal moral, es producido por la voluntad inteligente y libre, en razon de ser la voluntad, la inteligencia y la libertad los principios de donde nace la moralidad (178). Hasta ahora hemos considerado esta moralidad en el objeto y en el sujeto de ella, suponiendo perfectamente activos todos los principios de la moralidad misma. La experiencia sin embargo nos enseña que así en el órden moral como en el físico son muchos los efectos en cuya produccion por descaecimiento ó falta de algunas de las fuerzas que deberian tomar parte en ella, aquellos principios obran con más ó ménos imperfeccion. Por consiguiente para pronunciar un juicio recto sobre algun acto moral no basta haber determinado su verdadera direccion, sino ademas es menester entrañar con el análisis en su parte más íntima, haciendo una especie de anatomía de los principios de donde nace y de sus mútuas proporciones.

193. ¿Cuál es el principio en cuya virtud decimos del acto que es produccion del hombre? La voluntad. Luego cuanto más animada esté en su tendencia, tanto es mayor el efecto de moralidad producido por ella. Ya sabemos que la voluntad es animada para hacer sus obras así de los hábitos formados por ella, como de las pasiones que bajo su dominio se agitan y se inflaman (cap. 7).

194. Luego si la voluntad es mala por pasion ó por hábito, correrá hácia el mal con mayor ímpetu que dirigiéndose hácia él por una determinacion fria y transitoria. ¿Pero crece por ventura con la pasion la libertad de obrar? No por cierto. Mas como la libertad es tambien elemento necesario del acto moral, puede muy bien suceder que la pasion y el hábito no aumenten la cul-

pa, aunque aumenten la inclinacion al mal; lo cual se explica por la disminucion que hacen de la libertad de albedrío.

195. Bien que tanto la pasion como el hábito dependen en gran parte (147 y 171) de resoluciones precedentes de la voluntad, que se ató á sí misma las cadenas cuando era casi plenamente señora de sus actos, y que aún sigue prendiéndose en ellas cuando eran menores los impulsos de la pasion ó del hábito. Bajo este aspecto la voluntad es tanto más culpable cuanto consintió, encadenándose á sí misma, en todas las dañadas consecuencias que nacen de semejante malicia.

196. El hábito y las pasiones excitados voluntariamente acrecientan, pues, la corriente que se despeña en el mal sin disminuir la libertad, y hacen mayor la malicia del acto. Y al contrario, cuando se ordenan al bien, hácenlo más excelente inclinando con mayor eficacia hácia él la voluntad en virtud de la libre determinacion anterior de esta potencia.

197. Lo que se dijo de la fuerza de las pasiones para disminuir la libertad, puede aplicarse, guardadas las debidas proporciones, á las pasiones de propension y á las de aversion, pues unas y otras pueden incitarnos al mal moral: las primeras, con el halago del bien sensible; y las segundas, con el horror del mal tambien sensible. Pero aunque disminuyen algun tanto la libertad, no puede decirse que la destruyen por completo (salvo en ciertos casos de delirio); por tanto nuestras siguen siendo bajo su influencia las acciones, como voluntarias que son y más ó ménos libres; y así no es posible oir sin maravillarse á Puffendorf, que añadiendo al error la contradiccion, nos dice (*a*) que la accion hecha por temor no debe imputarse, porque no es de quien la hace, sino de quien la impone; y poco despues nos enseña haber casos en que debemos permanecer firmes ante cualquier amenaza. Es evidente que si debemos, tambien pode-

---

(*a*) J. N. et G. lib. 1, c. 8—et de off. hom. et civ. lib. 1, c. 1, p. 24.

mos vencer el temor; y si podemos, nuestro es el acto; y si es nuestro en este caso, tambien fué nuestro en el primero, y nos es imputable, aunque en parte sea excusable, así por ser *ménos libre*, como por ser *ménos querido* que aquellos otros á cuya ejecucion ningun temor nos solicita.

198. No así en el caso de la violencia que físicamente nos arrastra á donde la voluntad rehusa ir; siendo este acto externo positivamente contrario á la voluntad de que proceden y á la libertad con que se enlazan todos los actos humanos, claramente resulta ser de quien hace la violencia, no de quien la sufre; la semejanza, pues, que movió á Puffendorf á compararlos con los primeros, no existe sino en el caso que la voluntad ceda espontáneamente á la violencia, y concurra positivamente al delito. En cuyo caso hácese culpable en la parte en que influye positivamente, como cuando cede al temor que la induce al *mal moral*.

199. El engaño de Puffendorf pudo quizá nacer de que las *leyes positivas* dejan en ocasiones de obligar cuando el temor es grave, y el bien comun que ellas promueven no es tal que exija se soporte cualquier daño privado ántes que traspasarlas, y si el acto no lleva consigo menosprecio de la autoridad. En tales circunstancias la voluntad no contrae culpa, ¿mas acaso porque no es suyo el acto? De ningun modo. El acto es suyo, como si fuera hecho no concurriendo tales circunstancias; pero carece de malicia porque su objeto no es *naturalmente* malo, y el legislador que lo prohibió no pudo prohibirlo razonablemente en circunstancias tan escabrosas. Mas cuando se trata de algun objeto naturalmente malo (112 y sig.), no pudiendo suponerse que deje de estar prohibido por Dios, el temor, si no llega al extremo de delirio, no puede quitar la malicia, sino sólo disminuirla, atento á que la voluntad que hace el mal sólo por temor, tiene hácia el mal menor propension que la que tiende hácia él libremente y por su espontánea eleccion.

200. Hemos examinado el principio inmediato de las acciones humanas, ó sea la libre voluntad; pero la voluntad sólo tien-

de hácia lo que conoce; por donde tambien la inteligencia, principio remoto de las obras humanas, podrá influir no poco en la moralidad. Veamos cómo; y para comprenderlo, recordemos que todo acto libre (71) encierra una série sucesiva de actos parciales en la que, establecida la primera nocion del entendimiento, se van entrelazando los actos de esta potencia con los de la voluntad de suerte que en ellos, haciendo excepcion de la primera nocion del entendimiento, es mútua la dependencia recíproca de ambas facultades. Así el entendimiento aunque en el primero de sus actos obra necesariamente, en los actos subsiguientes participa del libre albedrío de la voluntad que lo mueve. Por dos maneras podrá, pues, influir en la moralidad del acto: ó haciendo sus propios actos necesariamente, ó haciéndolos en virtud de libre eleccion de la voluntad.

201. Si por algun defecto natural, *no voluntario*, el entendimiento no presenta el bien (ignorancia), ó representa por verdadero bien el falso (error), la voluntad ó no podrá moverse, ó habrá de moverse hácia un bien falso reputado por verdadero. Ahora bien: cuando la voluntad tiende hácia el bien que le presenta la razon, sigue el órden natural; luego no peca moralmente, por más que materialmente se extravíe.

202. Pero si la ignorancia ó el error dependen de la ausencia de alguno de los actos secundarios con que la voluntad debiera haber impulsado al entendimiento, es claro que en este caso el vicio de la mente fué eleccion de la voluntad, y así es *moralmente* culpable, en el grado de la influencia de la voluntad en semejante vicio, y en sus consecuencias previstas por la razon y por tanto queridas por la voluntad.

203. Así que si la voluntad quiere la ignorancia por amor de la culpa prevista (ignorancia *afectada*), será su malicia mucho más grave que si sólo la quiere por huir del trabajo de aprender (ignorancia *crasa*); porque en el primer caso tiende hácia el mal directa, y en el segundo indirectamente. Nótese que por ignorancia entendemos aquí no sólo la habitual, sino tambien la falta

actual de conocimiento que suele llamarse *inadvertencia*, como quiera que en cuanto al acto equivale á la primera.

204. Con lo dicho hasta aquí se aclara bastante lo que expusimos al fin del capítulo sexto (137): el modo cómo la voluntad humana dirige los actos externos ó internos á la felicidad para que fué criada, y de qué manera y por cuáles causas tuerce su direccion. Su natural tendencia la lleva hácia el bien honesto siempre que se ve libre de los hechizos de las pasiones y de los atractivos del bien limitado y sensible. Entónces, fortalecida por la costumbre, suele determinarse al bien honesto animando sus obras externas con el vigor de las pasiones ordenadas. Pero si una imaginacion excesivamente viva impulsa estas últimas ántes que la voluntad haya oido los serenos consejos de la razon, sucederá muy á menudo que, pervertido el imperio de la voluntad sobre el ejercicio de la razon misma, llégala á emplear en el servicio de las pasiones, haciendo que la razon misma preste á los objetos una amplitud imaginaria para que puedan servir de pábulo momentáneo de los inmensos deseos del humano corazon, y dedicando despues toda la capacidad del ingenio á buscar los medios de salir con el intento. En este desórden con que se busca lo infinito en lo finito está la razon del mal moral; el cual crece por tanto á medida que la voluntad, alejándose del bien sumo, se apega al bien limitado.

CAPITULO IX.

DEBERES: PRIMERAMENTE PARA CON DIOS.

SUMARIO.

205. *Por dónde se llega al conocimiento de los deberes.*—206. *Todo deber moral pasa entre séres morales.*—207. *Tres órdenes de deberes:*—208. *los deberes para con Dios anteriores á todos,*—209. *lógicamente por ser* Causa *y moralmente por ser* Fin,—210. *consisten en* querer *reconocer esta esencial dependencia.*—211. *Primer precepto de religion natural:* depende de Dios.—212. *Tres deberes de piedad: adoracion, fe, amor.*—213. 1.° *La adoracion es virtud que reconoce en Dios excelencia de sér:*—214. *adoracion y sus contrarios: idolatría, impiedad, supersticion.*—215. *Culto externo*—216. *objecion de los impíos* –217. *es absurda.*—218. *Pruebas directas:* 1.° *universalidad del culto;*—219. 2.° *necesidad natural en el individuo;*—220. 3.° *es necesario para excitar en el hombre los sentimientos de la piedad;*—221. 4.° *deber impuesto por el Criador;*—222. 5.° *interes social;*—223. 6.° *necesidad social;*—224. 7.° *deber de humanidad;*—225. 8.° Alabanza *y* Sacrificio, *actos de religion social.*—226. *Objecion y respuesta: cómo es natural el culto;*—227. *la abolicion del culto indicio de decadencia social.*—228. 2.° *Deberes para con Dios como verdad suma:* asentir: *prueba metafísica,*—229. *es nuestra perfeccion*—230. *pruebas de instinto:* 1.° *rubor de la ignorancia;* —231. 2.° *orgullo de la ciencia;*—232. 3.° *horror de la mentira.*—233. *Maldad de la indiferencia, sobre todo en materias de religion:*—234. *es contradictoria y de funestas consecuencias.*—235. *Deber de fe cuando habla Dios.*—236. *Objeciones de los incrédulos.*—237. *Respuestas:* 1.° *Dios puede hablar;*—238. *no se envilece hablando con nosotros;*—239. *puede revelar misterios;*—240. *los misterios no son palabras sin sentido;* —241. *agradecimiento debido á Dios por la revelacion;* 242. 4.° *la revelacion no depende de la razon;*—243. *pudo hablarnos por via de autoridad;*—244. *fué conveniente que hablase así.*—245. *Necesidad de la revelacion;*—246. *sin ella la verdad seria conocida de pocos;*—247. *con dificultad, y no sin dudas y errores,*—248. *sin eficaz sancion;*—249. *la razon induce á esperar la revelacion; pero los hechos son la prueba de su existencia.*—250. *Revelacion natural de los modernos impíos;*—251. *se juzgan rápidamente algunos de sus absurdos.*— 252. *Deber para con Dios: Amor*—253. *perfecto ó imperfecto:*—254. *el amor perfecto no es imposible.*—255. *Objeciones y respuestas:* 1.° *yo no soy el fin de mí mismo;*—256. 2.° *yo me ordeno á mí mismo á Dios, no ordeno á Dios á mí mismo.*—257. *Deber práctico del amor.*

205. Hemos considerado el acto humano en abstracto, viéndolo brotar de la voluntad guiada por el sentido moral á la

consecucion del bien infinito por que suspira. Hemos visto tambien el medio por donde puede conocerse naturalmente el camino que nos conduce á este término, que es rastrear en las criaturas los designíos del Criador, y seguirlos con actos libres de la voluntad, como los sigue la naturaleza por instinto necesario. Ahora resta que comencemos esta investigacion trazando un ligerísimo bosquejo de los principales deberes que nos sugiere el sentido moral.

206. El término *deber* es relativo, porque no es posible que se *deba* alguna cosa si no hay alguna persona á quien se deba: sin *acreedor* no hay *deudor*: los deberes del hombre son, pues, relaciones del hombre; los deberes morales, relaciones morales. Ahora bien, llamándose *moral* lo que procede de la voluntad libre é ilustrada por el entendimiento, inquirir los deberes *morales* significa penetrar las relaciones que median entre voluntades libres ilustradas por la luz de la inteligencia. Toda relacion tiene dos términos proporcionados entre sí: luego toda relacion moral tiene dos términos morales; y es tan imposible que una relacion moral enlace séres físicos y materiales, como que una cantidad lineal tenga por términos dos puntos del tiempo (XXVIII).

207. Tres órdenes de séres morales podemos naturalmente conocer: *superior*, *exterior*, *interior*; de aquí tres especies de relaciones morales: relaciones que nos ligan á la inteligencia infinita, á inteligencias como la nuestra limitadas, y á nosotros mismos (*a*). Podrá parecer á alguno absurdo lo de hallarse la relacion del hombre consigo mismo, no resultando aquí desde luego los dos términos de semejante relacion. Mas á poco que se considere la facultad que tiene el hombre de reflexionar sobre sí mismo, se echa fácilmente de ver que por virtud de ella el hombre que reflexiona, es un sér lógicamente diverso de aquel sobre quien versa la reflexion; es así que el sentido moral es una fa-

(*a*) La naturaleza no nos ofrece sér ninguno moral *inferior* á la especie humana.

cultad *lógica*, porque su operacion es un juicio acerca del bien honesto; luego en órden al sentido moral el hombre que obra con reflexion sobre sí mismo, es un término distinto del hombre considerado como objeto directo de esta operacion. Así cuando el hombre dice—la gula es mala—de una parte considera en sí mismo como sér *racional* el deber de no consentir en la tendencia producida en él mismo como sér sensitivo por el apetito de la comida; y por otra parte considera en sí mismo como sér sensitivo el deber de ceder á los avisos de la razon. De tres órdenes de deberes hemos, pues, de tratar: para con Dios, para con nosotros mismos y para con nuestros semejantes.

208. De todas las relaciones del hombre ninguna es ni lógica ni moralmente ántes que la relacion que tiene con Dios. La nocion de hombre encierra esencialmente, como anterior á toda otra, la idea de sér contingente; y la idea de lo contingente implica, como lógicamente anterior, la idea de causa, que es Dios. La relacion con Dios, es pues, lógicamente anterior á toda otra en el órden de las humanas relaciones.

209. Otro tanto podemos decir del órden moral, como quiera que naciendo este enteramente de la idea de *fin*, de *bien ilimitado*, y no estando este bien sino en Dios, ó mejor dicho, siendo Dios este bien, no es posible hallar para el hombre relacion alguna moral anterior ó independiente de esta.

Podré, pues, imaginar á un hombre aislado de cualquiera otra relacion; pero jamas, miéntras le conserve su sér contingente, me será dado aislarlo de la causa, que es la razon suficiente de él. Todo el sér del hombre es, pues, por necesidad de su naturaleza dependiente del Criador, como cualquiera otra criatura.

210. Aunque las otras criaturas, incapaces de conocer la razon de *causa* y de *fin*, no pueden reconocer y confesar con actos de libre voluntad su propia dependencia; pero en el hombre, capaz de conocer el órden *teórico* y con libertad para guardarlo, nace por consiguiente el deber moral *práctico* de reconocerse

dependiente en todo su sér del Criador, de quien perpétuamente lo recibe, y ademas de regular sus actos libres de conformidad con este conocimiento.

211. Este, que suele llamarse deber de religion, no es sino el principio moral universalísimo «Haz el bien» aplicado á las relaciones del hombre con Dios por medio de las proposiciones siguientes: el bien consiste en el órden; el órden, voluntad del Criador dirigida por su infinita sabiduría, se conoce naturalmente en las relaciones esenciales de las cosas; mi esencial relacion con Dios es relacion de total dependencia; luego relacion de total dependencia debe ser mi relacion *voluntaria*. *Haz el bien para con Dios* equivale, pues, á este otro precepto: Depende de Dios en razon de tu voluntad, como dependes de él en razon de tu naturaleza.

212. Pues ahora, en razon de su naturaleza hay dos actos esenciales á todo sér, que son, existir y obrar conforme á la propia naturaleza. Luego en esta razon por dos modos principalmente dependemos nosotros de Dios como séres morales; cuanto al sér dependemos de Dios como de su causa, y cuanto al obrar dependemos asimismo de Dios como del fin hácia el cual tendemos. Esta tendencia moral abraza el entendimiento y la voluntad, y por tanto en razon de ella es doble nuestra dependencia: de Dios, *suma verdad*, depende esencialmente nuestro entendimiento: de Dios, *sumo bien*, nuestra voluntad: hé aquí, pues, tres relaciones *esenciales* de dependencia del hombre de Dios: dependencia del Sér sumo, de la Verdad suma, del sumo Bien; y hé aquí por consiguiente tres relaciones que debe el hombre expresar con actos libres de su voluntad. La expresion voluntaria de nuestra dependencia cuanto al sér, se llama *adoracion*; cuanto al entendimiento, *fe*; cuanto á la voluntad, *amor ó caridad*. Hablemos de estos deberes.

213. Si yo reconozco que todo mi sér proviene de Dios, y que Dios me lo conserva, reconozco por tanto en Él una superioridad infinita, como quiera que de la *nada* que yo fuí al *sér*

que me dió, y de este *sér* mio limitado al Sér inmenso hay una distancia infinita; y superioridad incomunicable, porque la metafísica demuestra que nadie pudo criarme sino sólo Dios. Este reconocimiento voluntario de la infinita superioridad que existe en sólo Dios, demostrada por la creacion y el gobierno del mundo, es la *adoracion*.

214. Adorar alguna cosa fuera de Dios es, pues, un mal moral, la expresion de un absurdo metafísico, cuyo nombre es *idolatría*: no *adorar á Dios* es la expresion de otro absurdo, el de la absoluta independencia de un sér contingente, y se llama *impiedad*; y adorarlo falsamente, ó sea expresando falsas relaciones del hombre con Dios, lleva el nombre de *supersticion*.

215. Esta interior reverencia llamada *adoracion* no puede permanecer confinada en lo íntimo de la voluntad de tal suerte que no transpire en la parte física del hombre. La expresion de la adoracion y religion interna se llama *culto externo*. Por donde se echa de ver la imposibilidad de separarse jamas este culto del afecto por lo ménos habitual de reverencia interior. Muchos fueron los seudo-filósofos que impugnaron la necesidad del culto externo, aunque sólo demostraron con sus razones que su filosofía era tan menguada como su piedad.

216. Los cuales se atrincheraron principalmente en el terreno de la utilidad, diciendo que la práctica del culto externo es inútil á Dios, é inútil al hombre y á la sociedad; con lo cual dieron por terminada la cuestion á favor de su impiedad. Pero á la verdad invirtieron los términos de ella, partiendo segun su costumbre del raciocinio para llegar á los hechos, en lugar de proceder de los hechos al raciocinio.

217. Con semejante modo de discurrir hubieran podido demostrarnos que al hombre no le salen los cabellos que lleva en su cabeza, probando la inutilidad de estos cabellos; lo cual no hubiera encontrado difícil su agudo ingenio, habiendo tantos como hay entre los hombres calvos ó por enfermedad ó por haberse voluntariamente tonsurado.

218. Imitando por el contrario á los sanos filósofos que del hecho de poblarse de cabellos la cabeza de casi todos los hombres (y lo mismo puede decirse de otra parte cualquiera del organismo), infiriesen ser natural y conveniente al hombre físico tener cabellos, y buscasen la causa y el fin por que los tiene; el verdadero filósofo, viendo la universalidad (*a*) del culto externo, luego al punto reconoce que debe ser natural y útil, é inquiere la causa y el fin de su universal institucion.

219. Esta causa se muestra evidentemente en la *unidad* del hombre. Sí; aunque fuera cierta la supuesta inutilidad del culto externo, no por esto dejaria de constituir una necesidad; ¿Qué afecto hubo jamas dentro del corazon que no se manifestara por de fuera? Confieso que el arte logra algunas veces disimular por razones graves el sentimiento interior del alma; pero este es un esfuerzo de violencia y de vigilancia contínua, que no bien deja volver al hombre á su espontaneidad natural, cuando ya el afecto interior se representa exteriormente: y ¡cuántas veces hace traicion á ese esfuerzo la propension natural descubriendo lo que hay empeño por tener oculto! Cosa es, pues, muy conforme al órden de la naturaleza que lo interior se represente visiblemente cuando graves causas no exigen que la violencia que nos hacemos venga á encubrir algun importante arcano.

220. En el caso presente léjos de haber tales causas las hay del todo contrarias, porque los actos externos, ademas de ser efectos espontáneos de los sentimientos interiores, sírvenles juntamente de poderoso estímulo; los afectos religiosos son deberes del hombre, como confiesan nuestros mismos adversarios; luego deber es asimismo del hombre emplear los signos externos del culto, ora para excitar, ora para avivar los sentimientos de la

---

(*a*) Es más fácil hacer una ciudad en el aire que hacerla sin Dioses (Plutarco). No se fundó jamas ciudad alguna que no tuviese por base la religion (Rousseau). Véase otras citas semejantes en Haller, t. II, capítulo 15, pág. 203.

interna reverencia. Especialmente siendo como es tan fácil que la distraccion consiguiente á las ocupaciones materiales traiga consigo el olvido de las más íntimas relaciones. Si no fuera por estos medios ¡cuántos las perderian enteramente de vista (*a*)!

221. El culto externo es por consiguiente *órden*; la falta de él *desórden*; es así que Dios quiere el órden y prohibe el desórden, luego quiere el culto; y no porque saque de él provecho (pues ninguna de nuestras virtudes se lo causa), sino porque en este como en todos los demas actos humanos es imposible que apruebe el desórden.

222. Á estas pruebas sacadas de las relaciones puramente individuales alléganse las que se deducen de las relaciones sociales (*b*). Un incrédulo llegó á decir que—Si Dios no existiera, seria preciso inventarlo.—Y á la verdad, ¿qué otro fundamento tienen la fe de los contratos, los lazos del matrimonio, la fidelidad de los súbditos? ¿qué pueblo no reputa sagrado el vínculo del juramento? ¿en cuál los ritos que consagran la cuna y el sepulcro no presentan al hombre mismo como objeto de reverencia religiosa, no sólo en vida sino hasta despues de la muerte? Quitad la religion de en medio de la sociedad, y vereis al hombre convertido en una mercancía, y quizá ménos estimado que una buena bestia de carga: testigos si no los Ilotas de Esparta y los esclavos de Roma en la época de su corrupcion (*c*).

(*a*) ¡Qué no dijeron los protestantes contra las oraciones vocales! Lo cual no era de maravillar, pues tan poca experiencia tenian de ellas, contentándose con discurrir (ó delirar) *a priori*. De seguro si hubieran examinado el hecho habrian visto que como el orador cuando habla con los hombres se ayuda del escrito que encomienda á la memoria *con tal que fije* su atencion en el sentido, así hace el devoto que hablacon Dios.

(*b*) Extraña contradiccion es ciertamente la de los incrédulos que niegan por una parte la utilidad de la religion para la sociedad, y de otra dicen que fué inventada por los políticos con la idea de sostenerla. Sobre este punto pueden verse algunas aplicaciones importantes acerca del ateismo legal en el *Exámen crítico*. Introduccion XIII.

(*c*) V. Maistre *du Pape* l. 2. c. 5.

223. ¿Pero no basta, dirá quizá alguno, la religion puramente interna? Quien tal preguntara daria una muestra de no comprender sus mismas palabras; porque ó queria que la religion *puramente interna* nos hiciese humanos, corteses, leales, sin necesidad de practicar acto alguno externo de humanidad, de lealtad, de cortesía, en cuyo caso estas virtudes como *puramente* internas serian inútiles á la sociedad; ó que la religion *puramente interna* fuese causa de actos exteriores, y en este caso la religion *puramente interna* seria tambien *externa*: la razon de esto es que cuando hablamos de religion *natural* la externa no tiene un rito, una forma determinada, y por tanto cualquiera obra con que se dé testimonio de creer y venerar un Supremo Criador, árbitro y vengador de todo linaje de deberes y derechos, es un acto de religion externa. No es, pues, esta solamente un interes social, sino tambien, presupuestos los sentimientos de la piedad interior, una verdadera necesidad, pues á la sociedad es todavía más imposible que al individuo no declarar lo que piensa. ¿Ni qué otra cosa es la sociedad sino la comunicacion de inteligencias que conspiran á un fin? Pues estas no pueden comunicar unas con otras sino valiéndose de signos exteriores.

224. Pero supongamos que no fuese interes ni fuese necesidad; el culto externo seria un deber de humanidad. Siendo en efecto la sociedad humana la *cooperacion de los hombres para* alcanzar *el bien comun*, no puede ménos de ordenarse al *sumo bien*, objeto natural de la voluntad humana, al cual no pueden cooperar los hombres sino es haciendo que toda la sociedad tienda á poseerlo. Mas para hacer que las criaturas racionales tiendan hácia el bien no hay otro medio que darlo á conocer y adorar (128); lo cual significa que todos los miembros de la sociedad dependan de Dios (212) subordinando y sacrificando los bienes sensibles, principio de inclinaciones ménos ordenadas (156), al mismo Dios, principio de todo órden.

225. *Alabanza* y *sacrificio* son, pues, los primeros entre los medios sociales de cooperar al sumo bien comun (XXXVII);

y no pueden ser excluidos del número de los deberes sociales sin suponer ó que la sociedad no consta de séres inteligentes, ó que el bien de las inteligencias no es Dios, verdad y bien infinitos, ó que el hombre asociado no está obligado á procurar el bien de los demas. Escoged ahora, los que haceis alarde de *filósofos* y *filántropos*, escoged cualquiera de estos tres absurdos; y heos aquí forzados á presentaros sin lógica ó sin amor.

226. Es cierto que la naturaleza no ha determinado de un modo preciso las formas en que deben hacerse las *alabanzas* y *sacrificios*: pero esto no prueba que no sea natural *alabar* á Dios y *sacrificarle* algun bien sensible para reconocer su soberanía, guardando todo lo que manda. Tambien son arbitrarias las formas del lenguaje; ¿pero diremos por ello que el habla no es natural al hombre?

227. Concluyamos, pues, que segun la naturaleza el culto externo es una ley, una necesidad, un deber del individuo; es un interes, una necesidad, un deber de la sociedad cuya unidad debe principalmente consistir en la union del entendimiento y de la voluntad, como en su lugar veremos. Luego la abolicion del culto público, comenzada por el protestantismo, consumada por el indiferentismo y proclamada por muchos como un perfeccionamiento social, como una libertad social, no es en realidad otra cosa que la proclamacion solemne de la disolucion de los vínculos sociales, un retroceso espantoso hácia la barbárie y un efecto natural de la más triste causa; el cual, si acaso merece compasion en pueblos que carecen de una misma fe, está muy léjos de merecer envidia ni alabanza de pueblos más dichosos que conservan aún el más fuerte vínculo de la unidad social, la religion.

Lo que hasta aquí hemos dicho se comprenderá mucho mejor cuando en la segunda parte expliquemos la teoría del sér social; hasta entónces habriamos dejado gustosos el tratar de la religion social, mas por no ir cortando el discurso, nos ha convenido presuponer las doctrinas sociales que hemos apuntado. Así seguiremos haciéndolo en circunstancias análogas para no incurrir en

cansadas repeticiones, pues ligados el individuo, persona física, y la sociedad, persona moral, por deberes semejantes, entrambos quieren ser comprendidos, aunque bajo forma diferente, en las mismas doctrinas. Tratemos ahora del segundo deber del hombre para con Dios.

228. Así como la contingencia de nuestro sér nos da á conocer un Sér por sí, un Sér supremo de quien necesariamente se derivan, como de su orígen, los demas séres, así tambien la innata avidez con que tiende nuestra mente á conocer *todo lo que es*, nos hace comprender que no es posible al hombre, dotado de razon, tener plenitud de contento miéntras no llegue á mirar la causa primera de lo que es, la cual es justamente el mismo Sér supremo. En realidad todo sér limitado *tiene* este su sér, pero no el sér, como demuestra la metafísica. Si *tiene* sér, es porque le ha recibido de una causa; luego conociendo un sér limitado conócese que existe esta causa; mas no entendiéndose en qué consista, avívase, mas no se satisface el deseo de conocerla. Procédase cuanto se quiera de causa en causa; miéntras no se llegue á la primera y no se mire en sí misma, será mayor la sed de su conocimiento. La felicidad del entendimiento humano, que es la parte más noble del hombre, se halla, pues, ligada al conocimiento de Dios, suma Verdad, y al de aquellas verdades secundarias por donde puede subir como por una escala conforme á su naturaleza racional hasta la verdad suma. Luego la voluntad *debe racionalmente* (está obligada á) procurar el conocimiento de la verdad, para llegar á la Verdad suma; ó en otros términos: el hombre debe depender voluntariamente de la Verdad suma, ó dar su adhesion á la Verdad suma.

229. Siendo, pues, la Verdad la perfeccion natural de dicha nuestra parte más excelente, el asentir voluntariamente á ella constituye la perfeccion de nuestra voluntad en órden al dominio que puede ejercitar sobre el entendimiento (71 y sig.).

230. Explícanse por aquí algunos fenómenos morales que confirman nuestra doctrina; y en primer lugar explícase la ver-

güenza que nos causa la ignorancia, imperfeccion del entendimiento, la cual es tanto mayor cuanto es el conocimiento más hacedero y obligatorio para la voluntad: en cuyo caso á la perfeccion del entendimiento se junta la de la voluntad.

231. Explícase en segundo lugar el orgullo engendrado del saber, la gloria que alcanza aun en cosas pequeñas cuando una sola persona le posee. ¡Qué aplauso no alcanzaron, no digo los descubridores de América, sino hasta los que llegaron á descubrir el más mínimo objeto, un antiguo códice, una planta, el uso de un músculo etc.!

232. Explícase en tercer lugar la natural aversion con que detestamos aun en cosas livianas la mentira, hurto del bien del entendimiento, y al mentiroso que lo comete; la vergüenza de los que ven descubiertas las mentiras que inventan, vergüenza natural que tan poderosamente influye en los niños sobre todo y en las personas más inocentes. Si toda verdad es participacion de la Verdad suma y medio de elevarse hasta ella, si es la perfeccion del entendimiento, nuestra parte más noble, toda privacion de la verdad será para nosotros grave daño; toda ofensa de la verdad grave delito.

233. ¿Pues de qué laya serán aquellos hombres indolentes que ponen su bien sumo en una *indiferencia* total acerca de las verdades más importantes de que depende todo el sér moral del hombre? Para honrarlos de alguna manera los llamariamos imbéciles, si empleando como emplean todo linaje de sofismas en propagar su propio letargo tan contrario á la naturaleza de nuestro entendimiento, no demostrasen que distan mucho de tener en su corazon la indiferencia que de palabra profesan. Al ver cómo hablan, escriben y publican sus escritos; al oir sus venenosas diatribas, ocurre al ánimo esta pregunta: ¿porqué tanto estrépito y calor si todas las doctrinas son indiferentes? ¿si ellos mismos no están ciertos de lo que tan calurosamente sostienen?

234. ¿Dicen que es imposible encontrar la verdad? pero ¿quién los autoriza á impedir que se la busque? ¿Que el dogma-

tismo hace fanáticos? pero ¿no equivale esto á demostrar que no son indiferentes las doctrinas? Y así es la verdad: tarde ó temprano toda doctrina tiene consecuencias prácticas; la indiferencia teórica es sólo el tránsito á la indiferencia práctica, ó sea á la supresion de toda moral (XXXVI). La indiferencia es, pues, contraria á la índole de nuestro entendimiento, y en sí misma contradictoria y funesta en sus resultados.

235. Que si el hombre es necesitado por su misma naturaleza, obligado por deber á buscar la Verdad, ¿cuánto más lo estará á darle su adhesion cuando la Verdad se nos manifiesta por sí misma (*a*)! No es nuestro ánimo establecer el *hecho positivo* de la revelacion, sino el *deber natural* de asentir á ella en existiendo. No se diga, pues, que discurrimos como teólogos y no como filósofos. Los deberes naturales pueden dimanar ó de la naturaleza sola del sér moral, ó de la naturaleza en acto de obrar. Aquellos deberes son *absolutos*, estos *hipotéticos*, aunque *naturales* así los unos como los otros, y por consiguiente del dominio de la filosofía. Decimos, pues, que es riguroso deber del humano entendimiento asentir á la Verdad, así cuando ella por sí misma se le manifiesta con la palabra externa, como cuando se le manifiesta con interior evidencia.

236. La verdad de esta proposicion se deduce de lo que llevamos dicho sobre la natural tendencia hácia la verdad. Pero ¡qué de dificultades han puesto contra ella los enemigos de la revelacion! Unos dijeron que Dios no puede hablarnos; otros que no debe, atendiendo á su mismo honor; otros le permitieron hablar, pero á condicion de no enseñarnos misterio alguno; otros, admitida la revelacion de los misterios, reserváronse el derecho de juzgar de la verdad de ellos; otros, sin poner límites en las materias, quisieron prescribir á su Criador el medio que habia de usar para comunicarse á la criatura; otros sostuvieron que era

(*a*) Acerca de este deber véase el *Exámen crítico*, t. I, c. VII, §. 7 y sig.

inútil la revelacion; otros... pero baste este catálogo de extravagancias; porque si hubieran de referirse todas, no habria tiempo para referirlas, siendo como es infinito el número de los nécios y por consiguiente el de sus necedades.

237. *Necedades* digo, porque desde el punto que admitimos un Dios, es decir, un Sér infinito, creador y árbitro del universo, todas y cada una de las proposiciones señaladas serian ridículas si verdaderamente no fuesen impías. ¡Un Sér omnipotente que no puede lo que sí puede hacer una viejecica; manifestar sus propias ideas!... ¡Él, que dió al hombre la misteriosa facultad de penetrar por medio del lenguaje en el ánimo de sus semejantes, y comunicarles asimismo, envuelta en sonidos materiales, su propia inteligencia!

238. No debe humillarse.—¿Pero es por ventura mayor humillacion crear en nuestro espíritu la luz de la verdad, que dar al barro de que nos formó la hermosa figura y las excelencias y maravillas que resplandecen en nuestro cuerpo?

239. No debe revelar misterios.—¿Por qué razon? Será sin duda ó porque no haya misterios, ó porque Dios no puede ó no debe explicarlos. Cuanto á lo primero, decir que no hay misterios en Dios es tan absurdo cuanto es cierto que toda la naturaleza es un misterio; ¡cuánto más misteriosa será á los ojos de nuestra limitada inteligencia una naturaleza infinita! ¿Qué quiere decir *misterio*? Misterio es una proposicion en que no podemos percibir la intrínseca razon que une al predicado con el sujeto. Para conocer *todas* estas razones conviene conocer ambos términos; pero el hombre no puede con las simples fuerzas de su naturaleza conocer al Sér divino en sí mismo, y contemplar sus atributos, porque el conocimiento que tiene de Dios se origina del que tiene de las criaturas, objeto inmediato de su conocimiento. Dios está, pues, para el hombre envuelto en las sombras, ó digamos mejor, en la luz inaccesible del misterio. Y si por misterio entendemos, siguiendo la etimología, todo lo que está oculto, es evidente que siendo Dios infinito y no cabiendo lo infinito

en entendimiento humano, de necesidad tiene este entendimiento que hallar misterios en Dios.

240. Y habiéndolos ¿qué razon puede impedir á Dios el revelarlos?—La razon es, dicen algunos, porque únicamente nos revelaria palabras sin sentido. Con que tambien serán palabras sin sentido todos los misterios de la naturaleza; con que cuando el fisiólogo dice *cuerpo vivificado por el alma*, cuando el físico dice *movimiento comunicado* etc., sólo dicen palabras vacías, pues se ignora *cómo* el alma dé vida al cuerpo, y el impulso movimiento. Los deistas confunden la incomprensibilidad del misterio con la incomprensibilidad de sus términos. El rústico á quien propone un matemático el problema de Pitágoras, no comprenderá *cómo* los dos cuadrados de los catetos son iguales al de la hipotenusa, pero comprenderá muy bien lo que significan los términos *igualdad* y *cuadrado*. Á este modo cuando se nos propone el misterio de la *Trinidad*, si en el instante mismo conservamos la luz del entendimiento, sabremos muy bien qué cosa es la *unidad*, y qué otra el *número tres*, lo que es *persona* y *naturaleza*, de cuyas voces estamos haciendo uso á cada paso dándoles su sentido real y verdadero: lo que no comprendemos es la *unidad de naturaleza* junto con la *trinidad de las personas*. Esta misma incomprensibilidad del misterio y las objeciones con que lo combaten los incrédulos, prueban ser sus términos comprendidos por ellos; pues á no comprenderlos, ¿de qué nos hablan por ventura cuando se afanan por demostrar que es imposible?

241. Hay, pues, misterios, y Dios puede revelarlos; ¡*pero no debe*! ¿Por qué? Porque nos humillan. ¡Ceguedad deplorable! Si alguno me enseña, yo le agradeceré su buena obra con filial reconocimiento, y aun más que filial, como diria Alejandro Magno, estimando tanto más el beneficio cuanto los secretos que me descubre son más abstrusos. ¡Sólo con relacion á Dios es para mí gloriosa la ignorancia, humillacion el saber, ultraje la enseñanza!

242. Pues pasemos porque Dios hable, pero á la razon

toca examinar sus enseñanzas.—Toca sí á la razon examinar si Dios ha hablado; pero reconocido este hecho, si la razon no asiente, si teme que sea *falsa* la Verdad, es una razon que delira.

243. Al ménos debia Dios hablarnos directamente para que estuviésemos ciertos del hecho; pero no someternos al magisterio de otros hombres.—¿Y quiénes somos nosotros para dictar leyes á Dios? ¿Acaso estamos ciertos sólo de los hechos personales? Miles de hechos personales hay que pasan sin dejar el más ligero vestigio en la conciencia; y por el contrario, millares de hechos no personales hay, que nadie que no sea insensato se atreveria á negar, como demuestra la lógica. ¿Á qué, pues, tanta sofistería sobre el modo cómo debia Dios hablar? Ademas, si derecho tuviéramos para imponer á Dios, so pena de no creer en Él, la necesidad de revelarnos Él mismo en persona sus misterios, ¿porqué no tenerlo asimismo para imponerle la misma obligagacion respecto á las verdades naturales? Así negariamos nuestro asenso á toda la historia, á los sucesos todos que han pasado en países remotos; ni sabriamos siquiera quién es nuestro padre, quién nuestro hermano, haciéndose así imposibles todas las relaciones mútuas de los hombres. Si en el órden de la naturaleza es esto absurdo; si es cosa conforme con este órden que vivamos en muchas cosas de la autoridad ó de la fe; si á este órden no se opone nadie en los negocios de este mundo; si por este mismo camino tan natural quiso Dios propagar de generacion en generacion los conceptos, las tendencias, las obras del órden sobrenatural, ¿por qué manera de delirio en tratándose de cosas reveladas se contradice esta admirable traza de la divina Providencia, exigiendo que se tuerza y violente el mismo órden natural, forzando á Dios á que altere las leyes que Él mismo se puso cuando quiso crear al hombre rey de la naturaleza corpórea, y con facultad de reproducirse á sí mismo como los demas animales á quienes se parece en el cuerpo, aunque es muy más excelente su perfeccion?

244. Tantas dificultades tienden únicamente á persuadir-

nos, que sin una evidencia *irresistible*, como la evidencia metafísica la divina revelacion carece de autoridad. ¡Extraña pretension por cierto querer creer tan sólo cuando la incredulidad es imposible! ¿Pues qué mérito tendria entónces la fe?

No: la actual providencia exigia más bien que pudiera el hombre obstinado resistir á la fe, al paso que el hombre de buena fe pudiera llegar fácilmente á poseerla. Este es el doble carácter de la certidumbre moral; pues de una parte, aunque su evidencia resalta en una série de pruebas, es fácil al que quiere desecharla no prestar atencion al inmenso número de ellas y á la fuerza invencible de su combinacion, analizándolas una por una, haciendo de ellas una especie de anatomía que les priva de la vida, de la fuerza inmensa que les da la síntesis, para hacer posible el disenso á fuerza de sofismas usados con espíritu escéptico; y por otra parte, como sus pruebas son de hechos, muéstranse accesibles á todos, hasta los de ménos ingénio, y forman con su número y mútua confirmacion su evidencia perfecta.

245. El Altísimo pudo, por tanto, muy bien hablarnos segun su beneplácito, y aun fué necesario que se dignase de hablar con nosotros, por lo cual le debemos inmensa gratitud; de otro modo ¿qué sabríamos realmente, no digo ya de las verdades sobrenaturales que sobrepujan la capacidad de la razon, sino aun de las verdades metafísicas y morales más patentes y accesibles? Á poco que se reflexione sobre este punto, ¡qué pocos, y estos despues de cuán largos estudios y con cuánta mezcla de errores, llegarian al conocimiento de la verdad!

246. *Pocos*; porque ¡cuán pocos entre los hombres tienen aptitud para las investigaciones metafísicas; cuán pocos hay entre estos que puedan vacar á ellas libres de obligaciones, necesidades y ocupaciones! Diráse quizá que de estos pocos podrian aprender los demas; pero ¿querrian los primeros enseñarlos aun á costa del ostracismo y de la cicuta? Y cuando quisieran, ¿quiénes entre los pocos doctos deberian ser escogidos para guiar á los otros siendo perpétua su division? Ó seria preciso abrazar al acaso un

partido cualquiera, y entónces ¡cuán nécia cosa seria recibir como verdad lo que dice el acaso! ó examinar las doctrinas, y en este caso tenemos á los muchos en la imposibilidad de estudiar ó de comprender. Pocos por consiguiente serian los que llegasen á alcanzar la verdad.

247. Pero ¡con cuán largo y penoso trabajo! Si hoy que la autoridad abrevia y facilita tanto los estudios racionales, todavía se exige mucho tiempo para hacerlos, ¿qué sucederia si cada filósofo tuviese necesidad de establecer por sí mismo los principios, de ensayarse en el método deductivo y llevar la série de raciocinios hasta las últimas consecuencias morales? Apénas llegaria el hombre á conocer medianamente el modo como se debe vivir cuando ya estuviese cerca del sepulcro.

¿*Conocer* he dicho? ¡Qué conocimiento, santo cielo! ¡Con cuántos errores saldrian manchadas, por cuántas dudas oscurecidas las pocas verdades afirmadas! Porque sin la autoridad es en vano buscar acuerdo entre los filósofos; y en medio de tantas y tan contrarias sentencias, ¿quién seria osado á reputar atinado su propio parecer sin incurrir en la nota de soberbio? Error, duda, arrogancia; á todo esto nos veríamos reducidos si Dios no se dignase de hablar con nosotros.

248. Y lo peor es la funesta influencia que la incertidumbre en las doctrinas tendria sobre la moral. Esta moral que tantos sacrificios demanda, en la religion revelada los obtiene del fiel con la certeza de los premios y de los castigos, *infalibles* los unos, los otros *infinitos*. Ahora bien, quitad á la moral esta certidumbre dejándola en lucha abierta con las lisonjas más peligrosas de las pasiones, y ved si podrá persuadir al sacrificio.—Renuncia, dirá la moral dirigiéndose á un jóven, renuncia á la embriaguez de la gloria, de las conquistas, del placer; renuncia á las grandezas, al mando, á los goces, pues si no renuncias *quizá* habrás de sufrir un castigo eterno:—¿obedecerá por ventura en gracia de este *quizá*? ¡Dios de bondad! pues si la certeza absoluta no siempre es bastante, si aun raras veces llega

á triunfar de tales pasiones, ¿qué podrá acabar una probabilidad incierta?

249. La revelacion fué, pues, necesaria, fué de esperar de la Piedad infinita, que no crió ciertamente al hombre para que este se perdiese: hasta aquí nos lleva con sus solas fuerzas la razon filosófica. Pero ¿existe la revelacion? Este es un punto de hecho, y el hecho no puede fundarse en puros raciocinios; dejemos, pues, su prueba al teólogo, ora sea este natural ora sobrenatural.

250. Permítasenos tan sólo observar, que las razones precedentes son asimismo poderosas para rechazar los asaltos de una secta moderna, enemiga de la revelacion, que sosteniendo la impiedad con el fraude, admite el nombre de revelacion con la mira exclusiva de combatir mejor su existencia. Los racionalistas germánicos y los eclécticos franceses nos hablan perpétuamente de *revelacion* (*a*), pero bajo esta palabra no entienden otra cosa que la manifestacion de Dios á sus criaturas, bien por medio del espectáculo del universo físico y moral, bien por medio de una mayor plenitud y perspicacia de ingenio, dispensadas á ciertas almas elegidas para descubrir y propagar las verdades religiosas. Mas porque estas verdades, continúan dichos filósofos, no están al alcance del vulgo, fué preciso envolverlas con hechos prodigiosos y simbólicos (*mitos*), que la filosofía está encargada de declarar, á medida que va desenvolviéndose y progresando. Entre esos mitos confunden en torpe mescolanza los hechos bíblicos sobrenaturales y las infames extravagancias de la mitología, del Edda, de los Vedas, del Coran; y entre los filósofos junto con Confucio, Platon, Sócrates, Apolonio y otros héroes de la filosofía á este tenor, no vacilan en colocar no solamente á Moisés, sino hasta á la misma persona adorable de Jesucristo. No me detendré en confutar tan impías extravagancias:

(*a*) V. Weghscheider *Instit. Theolog.*—Damiron *Hist. de la phil.*

puede verse en el P. Perronne (*a*) su vigorosa y erudita refutacion.

251. Únicamente haré notar que en este sistema la *revelacion* no es en puridad sino la razon de los filósofos, la cual puede leer en los *mitos* lo que más le agrade, y proponerlo luego á la fe de los pueblos, quedando por tal manera estos á merced de tantos *Papas-filósofos* cuantos hay cerebros que se arrogan las luces y mision de tales. Así lo enseña abiertamente Damiron hablando de los deberes de los pueblos para con los grandes hombres enviados por el cielo para su regeneracion (*b*). Lástima grande que no nos haya dicho en dónde se dan patentes de la celestial mision, ni los signos que dan á conocer á cada nuevo Mesías que viene al mundo á ahuyentar las tinieblas en que estamos metidos. Miéntras no se desate este nudo, siempre habremos de andar por este mal paso de la eleccion entre las discordes interpretaciones de estos *enviados celestiales*, bien prefiriendo la que se nos antoje ó nos depare la casualidad, bien empleando largos y difíciles estudios de especulaciones abstractas é inaccesibles al vulgo.

252. Vengamos ahora brevemente al tercero de nuestros deberes para con el Criador, que es el amor. Conocido el bien por la razon, el hombre tiende hácia él con su voluntad, y en él se complace. Esta complacencia puede nacer de dos miradas de la razon al bien: si la razon considera el objeto como bueno *en sí mismo*, la voluntad lo aprueba y se complace en aquel *órden* que considera en él; si la razon lo considera como principio del deleite que puede experimentar poseyéndolo, la voluntad se complace en este deleite poseido ó esperado. En suma, la voluntad se une al bien bajo el mismo aspecto que se le presenta por la razon (138 y sig).

253. El complacerse en el bien como *en sí mismo* bueno,

(*a*) P. Joannes Perronne. S. J. *Prælection. Theolog.* t. I, p. 1, c. 2.
(*b*) Philosoph. t. IV.

ó sea conforme al órden, se llama amor *perfecto*, porque tiende directamente al fin principal de la voluntad, que es el bien honesto (19 y 20); el complacerse en el *deleite* que se gusta con dicha union, se llama amor *imperfecto*, porque tiende ménos directamente hácia el fin propio de la voluntad humana, y toma por fin lo que naturalmente se sigue de la posesion de él (17 y 18).

254. Han dudado algunos, así filósofos como teólogos, si es posible amar á Dios por ser *en sí mismo* bueno, prescindiendo del deleite que Él nos ha de dar si llegamos á contemplar su hermosura infinita; mas con poco que se reflexione en lo que dijimos en los dos primeros capítulos, no entiendo cómo pueda esto ponerse en duda; la cual nos haria dudar asimismo de las dos proposiciones siguientes: 1.ª la voluntad se adhiere al bien que el entendimiento le presenta; 2.ª el eutendimiento puede representar á Dios como bueno *en sí mismo*, sin respeto alguno á particular deleite. Ahora, confieso ingénuamente que no se me alcanza cómo pueda dudar de esta doctrina el espíritu que bien la considere y comprenda.

255. Los dos argumentos principales que suelen hacerse contra ella, son dos puros equívocos; 1.° dicen:—Si Dios no fuese el bien (objeto propio) de mi voluntad, me seria imposible amarlo; luego si lo amo, ámolo *en cuanto* es bien mio.—El equívoco está en la expresion *en cuanto*, la cual puede significar ó *causa* ó *fin*. Una cosa es decir:—amo á Dios porque mi voluntad es de tal naturaleza que ama el bien,—hé aquí la *causa*; y otra cosa distinta decir:—amo á Dios *á fin* de gozar el deleite de su posesion,—este es el *fin*. No se puede negar que la causa del amor es la naturaleza de la voluntad (tendencia racional hácia el bien); pero sí puede negarse que tienda hácia el bien *sólo* por gustar el deleite que nace de él, pues ántes una voluntad recta deja mil veces el deleite por amor del bien.

256. 2.ª dificultad.—En el amor de Dios buscamos nuestra perfeccion, luego á Dios lo ordenamos á nosotros, no nosotros

á Dios.—El equívoco de esta objecion está en la voz *ordenamos*, que significa *relacion de órden* concebida y aprobada por nosotros. Pues ahora, cuando contemplamos relaciones de órden entre séres dependientes uno de otro, encontramos ciertamente una mútua conexion de términos, pero bajo aspectos totalmente diversos. Vd. es *mi* señor, dice el siervo; tú *mi* siervo, dice á su vez el señor; ámbos expresan una relacion de órden con la palabra *mi*; ¡pero cuán diverso es el sentido de esta palabra en boca del siervo y del señor! La expresion *mi señor*, quiere decir que mi perfeccion está en servirle; y la de *mi siervo*, en ser servido de él. Así cuando digo *mi concepto es verdadero*, expreso una cierta relacion entre *concepto* y *verdad*; pero en esta relacion el término *concepto* depende del de *verdad*, no esta de aquel. Pues ese es el sentido de la voz *ordenamos*, con la que damos á entender que miramos á Dios como causa de nuestra perfeccion en razon de ser el objeto natural de nuestros afectos; luego realmente debe decirse más bien que nosotros nos ordenamos á Dios, que no que ordenamos á Dios á nosotros.

257. Este es justamente el deber práctico que resulta del amor: ordenar todas nuestras obras á aquel Bien infinito; de cuyo órden resulta toda nuestra perfeccion en la vida presente (41). Este órden es perfectísimo si se funda en el conocimiento de la divina perfeccion, porque entónces es sumamente racional; pero si se funda en la idea del placer puro é inefable que hallaremos entre los brazos amorosos de Dios eternamente, es ménos perfecto, porque invierte los términos poniendo en el primero al placer. No por esto nos alejamos de Aquel que sólo debe ser el objeto de todos nuestros afectos y el fin de todas nuestras obras; y así esta última tendencia aunque ménos perfecta, es verdaderamente ordenada, y tiene virtud para dirigir nuestra conducta hácia el bien. Por uno y otro modo hemos, pues, de enderezar nuestra voluntad á Dios inflamándola con la esperanza y el amor.

CAPITULO X.

DEBERES DEL HOMBRE PARA CONSIGO MISMO.

SUMARIO.

258. *Varias formas del principio moral aplicado al individuo agente.—259. Division de los deberes del hombre para consigo mismo.*—260. 1.° *Deber: perfeccionarse en el conocimiento del órden,*—261. *removiendo los obstáculos formados por la imaginacion y las pasiones,*—262. *ejercitando el entendimiento*—263. *acerca de su verdadero objeto, que es el órden moral.*—264. *Alteza del estado de los contemplativos.*—265. 2.° *Deber: perfeccionar la voluntad conforme al dictámen de la conciencia*—266. *siguiéndola si es recta, corrigiéndola si es errónea,*—267. *haciéndola cierta si es incierta, valiéndose de dictámenes directos ó reflejos.*—268. *De la perpleja.*—269. *Perfeccion de la voluntad, escoger lo mejor segun recta y segura conciencia.*—270. 3.° *Deber: conservacion: subdivision de la misma;*—271. *conservar la vida;*—272. *instinto natural*—273. *razon metafísica*—274. *es deber de sociedad,*—275. *deber de religion.*—276. *Objecion y respuesta;*—277. *pero la austeridad es lícita, útil, obligatoria,*—278. *porque la perfeccion vale más que la vida.*—279. *Cuidado del cuerpo, de la fama, de la decencia.*—280. *Virtudes que ayudan á cumplir estos deberes:*—281. *para conocer los casos particulares la prudencia;*—282. *sus medios: experiencia, criterio, sagacidad;*—283. *su definicion,*—284. *sus dotes: perspicacia, circunspeccion, docilidad;*—285. *sus vicios: astucia, fraude, timidez, simpleza.*—286. 2.ª *Especie de virtudes: las que inclinan la voluntad al órden;*—287. *justicia en sentido genérico y específico.*—288. 3.ª *Especie de virtudes que dirigen las pasiones.*—289. *El verdadero fin de las pasiones es el bien, no el placer.*—290. *Virtudes reguladoras en el amor al bien, y en el horror al mal.*—291. *Templanza en los apetitos, sobriedad, continencia, mansedumbre:*—292. *su ley, y grados de su transgresion;*—293. *templanza en las pasiones racionales; fin de estas.*—294. *Virtudes reguladoras; excesos contrarios, curiosidad, orgullo, fausto, vanidad:*—295. *fortaleza para las empresas; sus dotes, magnanimidad, confianza, generosidad, valor;*—296. *excesos contrarios: cobardía, temeridad.*—297. *Fortaleza en el sufrimiento: paciencia, no apatía;*—298. *perseverancia, no obstinacion.*

258. Despues de los deberes que nos unen con la causa infinita de quien proceden todas nuestras obligaciones, no hay para el hombre relacion más íntima que la que en su misma

persona existe entre la razon que conoce la regla y el hombre pasivo destinado á ser regulado. Vamos ahora á trazar un cuadro reducido, pero cuanto sea de nuestra parte razonado, de los deberes que se derivan de esa relacion, procediendo analíticamente y partiendo como ántes del principio general—*haz el bien.*—Júntese á esta fórmula general el objeto particular, y tendremos en la expresion general tambien de los deberes del hombre para consigo mismo el precepto—*haz tu bien.*—Y porque el verdadero bien del hombre (4 y 19) es el de alcanzar su fin, en que consiste el bien honesto, podemos convertir ese mismo precepto en estos otros que varios autores presentan como primeros—tiende hácia tu fin; guarda el órden; vive honestamente.—Y pues aquel que llega á su fin, alcanza la propia perfeccion (13 y 14) y la propia felicidad (cap. 2) que el hombre sólo puede encontrar en Dios (X y 36), el mismo principio universal puede todavía tornarse en los siguientes:—perfecciónate; sé feliz; tiende hácia Dios.—Finalmente, habiendo Dios ordenado la gran obra del universo á manifestarse á sí mismo, el hombre que quiere conformar su voluntad con los designios del Criador, debe procurar que sea conocido y glorificado; y de aquí estas otras fórmulas de sus deberes para consigo mismo—vive de suerte que las divinas perfecciones sean hechas manifiestas; procura á Dios honor.—Estas y otras muchas fórmulas semejantes, sobre las cuales ha versado la polémica filosófica quizá con mucho calor, una vez comprendidas la naturaleza y propiedades del *verdadero* bien del hombre se reducen á una sola verdad (102), ó con varios términos considerada ó explicada ora en el órden objetivo ora en el subjetivo. Prosigamos ahora deduciendo las consecuencias.

259. Debo hacer mi bien y llenar las intenciones del Criador (305). Pero ¿qué designio se propuso el Criador al formar un sér capaz de conocer el órden, de amarlo, de procurarlo, é incapaz de reposar fuera del órden? La respuesta es evidente: las intenciones del Criador son que el hombre dirija los actos

libres de su voluntad á obtener el conocimiento, el amor y la observancia del órden hácia el cual es movido por un impulso inmutable de su naturaleza (118).

260. Luego el primer deber del hombre para consigo mismo es perfeccionarse en el conocimiento del órden; para lo cual tres cosas son necesarias: 1.ª remover los impedimentos de este conocimiento; 2.ª perfeccionar el instrumento del mismo; y 3.ª, dar con su verdadero objeto.

261. Los impedimentos para conocer rectamente son, como vimos en su lugar (c. 8), los vicios de la imaginacion, que unas veces produce con harta lentitud las representaciones de que es más fácil á la abstraccion sacar conceptos verdaderos, y otras veces las ofrece con colores demasiado vivos; por donde viene á suceder que tomemos las imágenes por la realidad y se adelanten á la razon en conmover las pasiones: 2.º los impulsos de la voluntad, la cual, aunque en su orígen depende del entendimiento, tiene sin embargo en todo acto muchos momentos de imperio, que puede emplear en extraviarlo (71, 72). Suspender el juicio cuando las pasiones tienen puesto fuego al corazon, calmar este fuego, excitar la lentitud de la imaginacion, tal es por consiguiente el modo de quitar los impedimentos del recto juicio.

262. Quitado el estorbo, el entendimiento sigue naturalmente el camino que conduce á la verdad; pero no puede negarse que esta tendencia natural puede ayudarse mucho del hábito, ora acostumbrándose la mente á contemplar por via de intuicion las verdades que se ofrecen á sus ojos en el punto que las contempla, ora sacando siempre nuevas consecuencias discurriendo con rigurosa ilacion. No hay un solo ejercicio del entendimiento que carezca de valor y que no esté conforme con las intenciones del Criador en cuanto por este medio se facilitan las operaciones intelectuales y se perfecciona la facultad de pensar.

263. Mas no todo ejercicio del entendimiento es cumplimiento *adecuado* del deber que nos corre de perfeccionarlo; pues

si la perfeccion del entendimiento en tanto es deber, en cuanto es necesaria al fin (94), el ejercicio del entendimiento en tanto satisface á este deber, en cuanto tiende á conocer el fin y los medios que conducen á él. Cualquier otro ejercicio es útil, como es útil al soldado afilar la espada y ejercitarse en la esgrima para poder luego salir con el intento de herir al enemigo.

264. De donde resulta: 1.°, cuán sábia fué la sentencia de muchos filósofos, pues los hubo hasta paganos, que ordenaban á la moral toda otra doctrina filosófica; 2.°, cuán estúpidas son las declamaciones de los protestantes y de los incrédulos contra la supuesta ociosidad de los contemplativos segun el Evangelio. Destinado por razon de regla y de oficio, y aun por instinto de genial propension, á procurar el bien de los demas, no hablo aquí por interes de parte; hablo en nombre de la filosofía, de la verdad, de la justicia, y así protesto ante todo que estoy muy distante de aprobar la perversidad de quien viste traje de solitario sin cumplir los deberes de su estado. ¿Mas quién será, no digo el filósofo sino el hombre sensato, que se atreva á vituperar el designio de un jóven que despidiéndose de los cuidados del mundo, de los atractivos de los sentidos y poniéndose al abrigo del ímpetu de la fantasía y de las pasiones, emplea toda su vida, no sin hacer los más penosos sacrificios, en comprender y dirigir bien el órden de todas sus acciones hácia el fin único á que deben encaminarse? Para lanzar en este caso el vituperio seria ántes preciso no tener idea de la necesidad é importancia del fin, como el bruto, ú hollar como el hombre furioso las leyes del órden moral. ¿Y quiénes son los que así prueban la estolidez de sus ánimos ó el delirio que los posee? ¡Son los mismos que incesantemente están exaltando hasta los cielos al químico que analiza una sal, al erudito que comenta un códice, al astrónomo que contempla un cometa... sin cuidarse absolutamente del órden que debe regir en el mundo moral sus actos y asegurar su dicha! Ingenios sublimes, que quitais á la naturaleza los velos con que cubre sus arcanos, dignos son tambien de alabanza vuestros es-

tudios, y á Dios no plegue que yo os dispute el premio de esa justa alabanza; pero si es bien que os ciñais la corona ganada con el sudor de la frente, ¡cuán injusto no será que la disputeis vosotros á quien más honrosamente todavía derramó el sudor de su frente empleándose en estudios no sólo más sublimes por razon de su objeto, pero mucho más provechosos en sus efectos sobre el espíritu que rige las obras del hombre!

265. Pero la perfeccion del entendimiento es sólo el primer paso de la perfeccion del individuo, pues propiamente nuestra completa perfeccion sobre la tierra consiste en la voluntad (41), que endereza al hombre todo á su verdadero bien, cuyo camino le indica el sentido moral. ¿Pero cuál es el santuario donde la voluntad escucha sus oráculos? La conciencia (121). En escuchar y seguir exactamente á la conciencia estriba, pues, la perfeccion de la voluntad.

266. ¿Mas cuándo y cómo deberá seguirla? ¿qué leyes podemos deducir de los hechos que el *yo* echa de ver en la conciencia moral? (*a*) Ya vimos (122) que la conciencia moral puede seguir la verdad ó caer en error al indicarnos el órden. Ahora, será recta la voluntad (facultad que tiende al bien de la razon (102)) si tiende hácia el verdadero bien siguiendo el dictámen de la conciencia recta; y en la duda de si es recta la conciencia, si pone todo su estudio en rectificarla. Y será tanto más recta la voluntad cuanto sean en sí mismas las acciones que haga siguiendo á ese guia más perfectas, cuanto sean más nobles las miras (189); cuanta mayor sea la dependencia de los actos con que tiende la voluntad á su objeto del predominio de la razon, y más libres estén del de las pasiones, y más eficacia tengan para moverlas y mover asimismo á todo el hombre exterior hácia dicho objeto (154-5).

267. Supongamos sin embargo que la debilidad de sus con-

(*a*) Digo conciencia *moral* para distinguirla de la conciencia *psicológica*; esta dicta los hechos internos, aquella los deberes.

ceptos morales la deja en la incertidumbre acerca de su deber; es evidente que obrar en este estado de vacilacion seria querer exponerse al peligro de violar el *derecho:* Jamas obrará en tal estado de incertidumbre una voluntad *recta*, es decir, firme en la *justicia*, cualquiera que sea la fuerza mayor ó menor, los argumentos de *simple* probabilidad, es decir, de probabilidad que no forme una seguridad moral. En dicho caso puede siempre reputarse en peligro de violar el derecho; luego siendo recta jamas osará arrostrarlo con la obra. ¿Qué deberá, pues, hacer? Ó tomará el partido que le asegure de no caer en falta por conformarse abiertamente con la perfeccion del derecho; ó buscará en los juicios del sentido moral principios superiores que puedan determinar la moralidad subjetiva en la incertidumbre de la objetiva (175 y sig.) Así por ejemplo del principio—*una ley dudosa no puede imponer una obligacion cierta*—podrá venir á un juicio subjetivamente cierto sobre materia objetivamente incierta, y ponerse así en estado de obrar sin salirse del órden de la justicia. Pero si el acto redunda en daño de otro, deberá determinarse en sentido contrario, considerando que *no puede con derecho incierto hacer á otro daño cierto.*

268. Estos juicios derivados de principios que no son propios del objeto á que se refiere directamente la accion, suelen llamarse *reflejos*; y pueden disipar con su luz las sombras de la conciencia perpleja, es decir, de la que supone en algunos casos que es imposible evitar el pecado cualquiera que sea el partido que se adopte; ahora, un *pecado inevitable* seria un *pecado cometido sin libertad*, términos á todas luces que repugnan entre sí (78).

269. Concluyamos que el cumplimiento del deber de cada hombre con relacion á su voluntad consiste *esencialmente* en seguir en todos los casos el dictámen de una conciencia recta y cierta; y la perfeccion de su observancia, en abrazar entre los bienes prácticos el mejor. Digo entre los bienes prácticos, es decir, entre los que presentan como posibles las circunstancias,

porque debiendo juzgarse el bien por el conjunto de todas sus relaciones (191), lo que es teórica ú objetivamente (180) mejor, puede no serlo prácticamente.

270. Perfeccionar el entendimiento y la voluntad es lo que importa en sumo grado; pero el hombre no es puro espíritu; su sér es compuesto, y por tanto la perfeccion de su sér es la del compuesto que forma. Conservarlo, ya que puede perecer, ordenarlo, disponerlo para la ejecucion de lo que determinan el entendimiento y la voluntad: hé aquí dos puntos de no escasa importancia y extension que nos quedan por tratar.

271. Conservar el *sér compuesto* quiere decir conservar la vida. Bajo este punto de vista el primer deber de cada hombre es no privarse de ella voluntariamente: la naturaleza, la sociedad, el Autor supremo de entrambas reprueban altamente el suicidio.

272. La naturaleza, porque á todo sér repugna naturalmente el no ser: verdad confirmada de hecho por el constante y universal instinto que mueve no sólo á los hombres sino á los brutos mismos á huir de la muerte, con muy pocas excepciones en solos los hombres cuando padecen disminucion de juicio, ó los arrebata el frenesí de las pasiones (*a*). Ántes bien reside en toda criatura un principio esencial que se opone á la destruccion; sin este principio ¿cómo podrian resistir ni un solo instante las cosas criadas á la accion destructora, perpétua de las fuerzas que obran sobre ellas? La ley de reaccion universal, la cohesion, la vitalidad de las plantas son un principio de resistencia al no ser; y aun no han faltado fisiólogos que han hecho consistir en esta resistencia al no ser la esencia de la vitalidad.

(*a*) Hablando dentro de los límites del órden de pura naturaleza, no puedo tratar de aquellas muertes espontáneas á que corrieron algunas veces ciertos mártires, movidos del impulso sobrenatural de Dios, árbitro de la vida y de la muerte. Véase á Santo Tomás 2. 2, q. 64, a. 5 ad 4.

273. Si se investiga la razon de un hecho tan universal, se verá que *un sér* criado *que tienda hácia el no ser*,—es una contradiccion que no sólo toca al sonido de las voces, sino á la misma realidad de las cosas. Y en efecto, ¿qué cosa es *un sér* criado? Es una palabra del Omnipotente destinada á promulgar su gloria, ó para decirlo sin metáforas, es un sér formado por Dios para que manifieste la gloria de su Hacedor cumpliendo sus designios (6). Luego si el sér criado tendiese hácia el no ser, tendriamos una palabra que tenderia hácia el silencio, un promulgador que tenderia á no promulgar, un siervo destinado á no servir, una contradiccion en suma de la inteligencia creadora.

274. No ménos que la naturaleza, protesta contra el suicidio la sociedad, de la que es el hombre verdadero miembro, como en su lugar veremos, y á la cual se infiere injuria violando el derecho que tiene de conservarse, y se le hace daño privándola de las obras más ó ménos necesarias del que se quita la vida, y por último se disminuye por este modo el poder de la justicia penal, lo cual es un peligro para la sociedad.

275. Protesta finalmente el Criador que nos ha puesto aquí en la tierra para cumplir sus designios. Los suicidas cortan el hilo de sus decretos y el de los propios destinos por falta de valor para sufrir los males físicos con que nos prueba para nuestro bien. Por aquí se ve que el suicidio no es fortaleza, sino vileza de corazon.

Con un argumento poco diverso del nuestro prueba Sócrates en el *Fedon* la misma verdad:—«Paréceme muy bien, oh Cebetes, la expresion que declara estar nosotros bajo el cuidado y »dominio de los dioses: ¿te parece á tí así?—Paréceme lo mismo, »dijo Cebetes.—Pues si alguno de tus esclavos se quitase la »vida sin órden tuya, ¿lo llevarias á mal? ¿no te vengarias si pu»dieras?—Cierto.—Luego no es menor la razon con que se dice »que nadie debe matarse hasta verse forzado á ello por algun »dios, que es lo que á mí me sucede.»—Hasta aquí Sócrates,

quien poco ántes habia preparado con otro ejemplo el argumento citado por nosotros, diciendo: «Aquí estamos como centinelas »puestos por los dioses, y el centinela no puede abandonar su »puesto sin licencia de su capitan.»

276. Los que osan hacer la defensa del suicidio suelen responder á estas razones, que cuando la vida llega á ser una desgracia para el hombre, ya no tiende este instintivamente hácia ella, ni la sociedad tiene derecho á conservarlo, pues el que es desgraciado bien puede salirse cuando le parezca de la sociedad, ni Dios le obliga á vivir, pues como le ha dado la vida, así le ha dado el remedio de la desgracia de ella, que es el poder de darse la muerte:

«¡Consuelo del mortal
»Cansado de penar!»

El mismo Rousseau, que hizo en su *Nueva Eloisa* primero la apología y despues la confutacion del suicidio, si confutacion puede llamarse la que permite á Caton, á Bruto, y otros á este tenor quitarse la vida (*a*), Rousseau, digo, observa en la primera que toda la cuestion está en la tendencia y en los derechos del hombre á ser feliz; y así establecido el recto concepto de la felicidad, caen naturalmente todos los sofismas, cuyo único fundamento es el principio—mi felicidad es gozar.—Por donde resplandece nuevamente la importancia del primer principio de la moral: el que no posee con entera seguridad la verdadera idea de la felicidad, no puede ménos de sufrir la influencia deslumbradora de la série de aquellos raciocinios realmente irrefutables desde el punto que se admite el falso principio sobre la felicidad.

El error de estas objeciones nace del olvido de los dos principios que establecimos: 1.° Es falso que el hombre pueda decir en ningun caso ser para él la vida una desgracia: la felicidad es la posesion del bien propio final: el fin de la vida es tender hácia el bien sumo (37): en cualquiera condicion de ella por miserable

(*a*) Nouv. Hel. T. II, lett. 21 y 22.

que sea, puede el hombre tender á ese fin por medio de la paciencia: suprimir este medio es privarse del mérito correspondiente á la misma y de los merecimientos y premios sucesivos (130 y sig.); luego es contra la razon, porque es evitar una infelicidad aparente con un mal real.

2.° Las objeciones suponen que las leyes de la naturaleza están fundadas en las circunstancias de cada individuo (segun los moralistas del *interes*), siendo así que están fundadas en el curso ordinario de la naturaleza. Más claro, decir:—Conservando mi vida me hago desgraciado, luego la ley natural no me obliga á conservarla;—es como decir:—la ley de la naturaleza se me da á conocer por las circunstancias del momento.—Con semejante argumento toda ley es destruida, ó se reduce á esta:—yo debo hacer lo que me agrada.—Verdad es que cesando el fin cesa la ley; pero en las leyes naturales el fin no cesa jamas, porque su fin es el bien de la naturaleza, no directamente el de la persona. Supongamos que una persona infeliz puede librarse de su desgracia dándose la muerte: si por esto tuviera el derecho de dársela, deberia concederse el mismo derecho á todas las personas infelices; luego todos los enfermos, todos los furiosos, los que han perdido la honra, los enamorados no correspondidos..., en suma, todos los que se dejan llevar de sus pasiones tendrian el derecho de matarse: el género humano seria por consiguiente una hecatombe, pues ¡cuán pocos están libres de ciertos momentos de grave afliccion! Prevenir este y otros trastornos parecidos, hé aquí el fin de la ley, hé aquí la razon de donde se infiere que Dios no ha dejado al individuo el derecho de vida y muerte; por consiguiente, que en dicho caso particular no es lícito el quitarse la vida.

277. Pero el deber de conservar la vida no exige que todo se subordine á él, como parecen haberlo creido ciertos moralistas, singularmente protestantes, los cuales acusaron de suicidio las austeridades de los Santos, haciendo mofa de ellas ó reputándolas por extravíos de su inteligencia. Una austeridad mode-

rada, léjos de dañar, favorece la conservacion de la vida, pues hace más dóciles al freno las pasiones tumultuantes cuya vehemencia es un estímulo violento que consume las fuerzas físicas; de aquí que los anacoretas vivieran con salud muy largos años. De otra parte, la austeridad es el custodio de la sobriedad, medio tan eficaz de conservacion: basta la más leve tintura de medicina doméstica para saber que casi todos los males ordinarios proceden no ciertamente de la abstinencia, sino de la intemperancia.

278. Pero aun concediendo que la austeridad infiriese algun detrimento á la vida: ¿para qué nos fué dada la vida? ¿no fué acaso para obrar y perfeccionarnos moralmente? El medio debe subordinarse al fin; y así, cuando para alcanzar un gran bien es menester sacrificar algun año de vida, no impedirá ciertamente la moral este sacrificio; de otro modo serian otros tantos vicios la generosidad del héroe, el estudio del erudito, la industria del mercader, ¡pues qué cosa se hizo jamas en el mundo sin gastar la vida! Como es ilícito gastarla sin provecho, así es ó lícito, ú obligatorio, ó noble, sacrificar parte de ella en bien (especialmente moral) de nosotros mismos ó de los prójimos; obligacion rigurosa cuando el bien moral que se pretende nos obliga por derecho natural, ó por vínculo especial de empleo, de juramento, etc.

279. Consecuencia natural del deber de la propia conservacion es la obligacion de cuidar de nuestro cuerpo, de su salud y decencia; la de conservar la fama, la de procurar un estado en que sustentarse con aquellos medios que pueden más fácilmente conducirnos á nuestro fin. Á este fin debe mirar en resolucion todo el hombre externo é interno; por él debe medirse la fuerza de tales obligaciones cuando pugnan entre sí.

280. Mas para llegar á tal intento y determinarnos con mayor facilidad á ponerlo por obra, hános provisto la naturaleza, como ya se dijo (7), de un apoyo, en los hábitos honestos que suelen llamarse *virtudes*. Por esto presento aquí un cuadro su-

cinto de las que pertenecen al individuo y le ayudan á cumplir los deberes correspondientes, principalmente los que tiene para consigo mismo. No seria quizá inútil ni desagradable dar á este cuadro mayor amplitud y hacer un análisis delicado de cada virtud en particular; pero la extension que así tomaria no es propia de la índole de esta obra, que es simplemente un *ensayo*, no un verdadero tratado.

Toda la perfeccion de la vida humana especialmente estriba en estos dos quicios, *conocer* y *querer*, á los cuales se sigue la ejecucion, como su efecto necesario (46). Para hallar las virtudes que perfeccionan la vida humana, convendrá examinar qué influencia puede tener la virtud en esos dos actos de conocer y de querer. La virtud y el hábito moral en general no tienen lugar en aquellos sujetos cuyas obras determina enteramente la naturaleza (169), y no dependen de la voluntad, sujeto principal del acto moral. Resta, pues, que trayendo á la memoria el análisis que ántes hicimos del conocimiento moral y de las tendencias ó inclinaciones consiguientes á él, veamos en qué puntos se encuentra la indeterminacion y la libertad, y eliminemos de ellos todo lo que pueden tener de naturalmente determinado ó necesario.

281. Comencemos por el conocimiento. Los juicios del sentido moral nacen de dos elementos, uno de ellos universal y abstracto, el otro individual y concreto (cap. 5). En el primero no tiene lugar la indeterminacion y la libertad: una vez establecidos los principios, las consecuencias abstractas salen de ellos por via de necesaria ilacion, y la razon asiente á ellas irresistiblemente, como demuestra Cousin (94). No así al formar juicio del elemento concreto sobre que versan nuestras deliberaciones: y si no ¿por qué dudo? ¿por qué consulto?...; porque conocer la conexion de este ó aquel medio particular con el fin, y por consiguiente la probabilidad del acierto, no depende de principios ciertos y evidentes como las verdades científicas, sino de un complicadísimo juego de mil causas, libres algunas, cuyas deliberaciones futuras sólo Dios conoce.

282. Aquí, pues, de una larga experiencia de lo pasado madurada por la reflexion, de un criterio exacto en juzgar de lo presente, de una sagacidad que penetre lo futuro: estos son nuestros únicos auxilios, aunque ¡cuán indeterminados y varios en cada hombre!

283. Esta indeterminacion permitirá á la virtud perfeccionar nuestro conocimiento moral; y el hábito de juzgar bien acerca de los medios particulares y de ordenarlos á recto fin es el que llamamos *prudencia*, la cual resulta de las tres disposiciones indicadas para juzgar de lo pasado, de lo presente y de lo que está por venir.

284. De aquí nace un parecer instantáneo, perspicaz, y fácil de idear expedientes; de aquí tambien la modesta docilidad con que oimos y á veces pedimos consejo. En estas operaciones, la razon que ordena los medios tiene la parte principal, pero la voluntad influye mucho aplicando oportunamente el entendimiento á las razones que deben hacer más discretas sus resoluciones (71, 75), y enfrenando las pasiones capaces de cegarlo (156).

285. Por el contrario, una voluntad ménos recta trastornará hasta á la misma prudencia con todo el atavío de sus dotes, las cuales torna en instrumentos de culpables designios: en este caso la prudencia recibe el nombre de *astucia*, de perversa política; y entre los autores sagrados, de *prudencia de la carne*, *de los hijos de las tinieblas*, etc. Aun las dótes que aumentan el valor y la virtud de la prudencia pueden asimismo degenerar, aunque el objeto de la accion no diga mal por sí mismo con el fin último de las acciones humanas: la perspicacia en dar con los medios puede traer á la ejecucion los que sean poco rectos, y tornarse en *fraude*, *deslealtad*, etc.; la circunspeccion, cuando pasa los límites de la precaucion, puede trocarse en *ansiedad*, *pusilanimidad*, *vacilacion*; la docilidad en *debilidad*, *candidez*, etc., en dejándose conducir por las personas incapaces.

286. Consideradas las virtudes y dotes que ayudan á de-

terminar rectamente nuestros juicios morales en los puntos que la naturaleza ha dejado sin determinar precisamente, vengamos ahora á las que bajo el mismo aspecto se refieren á la voluntad. Libre es nuestra voluntad así en la eleccion del objeto donde pone el último de sus deseos, como en la de los *medios* de conseguirlo; pero justamente porque es libre, se halla *obligada* á tender hácia un fin por via de espontánea *eleccion*, determinando libremente el objeto particular donde ha de buscar la propia felicidad y los medios que conducen á ella. Aquí entra, pues, la virtud. Y en realidad, el título de *virtud* lo damos á quien escoge bien; ora el fin donde está la felicidad, ora los medios de alcanzarla; mas no llamamos *virtud* á los actos con que se desea y se busca, porque buscarla, desearla es una necesidad de la naturaleza; pero desearla y buscarla donde verdaderamente está, en el órden, en la honestidad, es cosa nuestra, cosa moralmente obligatoria sí, pero materialmente libre; y esta virtud que nos inclina suavemente al órden, á la honestidad, á la rectitud, es la que se conoce con el nombre de *justicia*.

287. Pero tomada esta de un modo tan universal es más bien el amor universal del bien honesto, amor por consiguiente de toda virtud, que una virtud distinta de las demas; y así de quien las practica todas se dice que es *justo*. Sólo entónces es la justicia una virtud especial cuando considerando las relaciones del órden entre varios individuos asegura sus respectivos deberes y derechos con la constante resolucion que inspira de dar á cada uno lo que es suyo. Considerada bajo este aspecto puede mirar á los derechos divinos y humanos: cuando defiende los divinos recibe el nombre de *religion*, de la cual hablamos ya (cap. 9); cuando defiende los humanos, conserva el nombre de justicia, de la cual discurriremos al tratar de los deberes sociales.

288. El amor del órden, que induce á la voluntad al bien, halla en este camino obstáculos que consisten, ahora en los atractivos del bien sensible, ahora en el mal sensible que nos

amenaza (156); pero estos obstáculos no son insuperables; ántes puede la voluntad valerse de las pasiones excitadas por estos objetos para dar mayor vigor y celeridad á las propias operaciones dirigidas al bien racional, como se dijo en otra parte (151, 152). Puede, pues, acostumbrar los ímpetus sensitivos á la obediencia de la razon; y hé aquí por consiguiente dos clases de principios ó agentes capaces de virtud, ó digamos, de hábito, de inclinacion al bien. Digo *al bien*, porque aun el bien sensible á que se inclinan las pasiones, cuando es objeto de tendencias rectamente ordenadas á él, es un *verdadero bien* natural, por más que no sea sumo ni último.

289. Para comprender esto bien, consideremos atentamente que el atractivo de las pasiones es necesario en la especie humana para asegurar la ejecucion de los designios de la naturaleza: esta ha puesto cierto deleite en los actos conservadores del individuo y de la especie, y ha inspirado cierto horror de cuanto puede destruirlos, á fin de que el instinto natural nos indujese á conservarnos sin que la razon tenga necesidad de discurrir sobre este punto. Pues ahora, la propia conservacion es un bien, es un deber (271 y sig.) Las pasiones miradas en sí mismas y moviéndose ordenadamente, tienden hácia el bien. ¿Mas en qué consiste el *órden* de una pasion? (148 y sig.) Consiste en su dependencia de la voluntad racional, de suerte que esta no la deje correr libremente hácia el objeto agradable sino en cuanto es necesario para llenar la mira de la conservacion que el Criador se propuso. Siempre, pues, que la voluntad tiende hácia el bien, admitiendo empero el placer sólo como consecuencia, la pasion está ordenada; mas cuando la voluntad tiende hácia el placer, usando sin embargo del bien como de medio, la pasion es desordenada.

290. El hábito que poco á poco adquieren las pasiones de obedecer á la voluntad racional suele llamarse *templanza* cuando regula segun la razon las tendencias al bien sensible; y *fortaleza* cuando regula segun la razon el horror al mal. Vése por aquí con claridad que naturalmente hablando la templanza no obliga

á esta ó aquella privacion del bien á que tienden las pasiones, ni la fortaleza á arrostrar audazmente todos los males de que huyen: el camino del medio es el de la razon: bien que siendo á veces súbito é indeliberado el ímpetu de las pasiones, la razon pide que se acostumbren más bien á un freno excesivo que á una excesiva libertad á fin de evitar el peligro; así como al caballo asombradizo que va por la pendiente de un monte, se le ladea hácia la parte de arriba más bien que hácia la que mira al precipicio opuesto, miéntras por el contrario á un animal tranquilo se le llevaria por en medio del camino.

291. Pero veamos en particular los objetos á que se extienden y el medio por donde caminan estas virtudes. La templanza regula la propension al bien sensible; y pues á este bien anhelan los apetitos y las pasiones (164, 165), razon es que estén sujetos á ella. Cuando la templanza regula los apetitos relativos á la conservacion del individuo, se llama *sobriedad*; y cuando ordena los apetitos que tienden á la conservacion de la especie, se llama *continencia*. Pero demas de los apetitos que positivamente se dirigen á la conservacion, hay en todo animal (al ménos en los perfectos) una tendencia á pagar el mal con el mal, cuyo fin es rechazar el mal é impedir su reaccion. Á este apetito que llamamos *ira* ó *venganza*, y que produce tambien placer cuando consigue su objeto, debe asimismo poner leyes la templanza con el nombre de *mansedumbre*.

292. La ley que impone á los apetitos es la que poco ántes declarámos—tender hácia el fin, admitir el placer que se sigue de él.—De tres grados es, por consiguiente, susceptible el desórden de los apetitos: 1.° buscar el deleite sin mira alguna de conservacion, 2.° buscarlo con daño de la conservacion, 3.° buscarlo con ánimo de impedir la conservacion. Es, pues, culpable el vengativo que pretende no la reparacion del daño que ha sufrido, sino el mal de su ofensor; más culpable si para desahogar la venganza en la sangre enemiga no teme arriesgarse á las desgracias que pueden sobrevenirle; todavía más culpable si, como

la mujer china, corre frenético á colgarse del lazo á la puerta de su enemigo. Lo mismo puede decirse de los demas apetitos.

293. Las pasiones de la parte superior (165) tienen tambien su respectivo placer. Queriendo el Criador hacer del hombre la obra maestra de sus manos, quiso con él afianzar la ejecucion de su designio; y porque debia ser ordenada de la razon segun verdad la perfeccion moral del individuo, inspiróle una sed insaciable de verdad y de perfeccion; y quiso que esta perfeccion saliese por de fuera y se mostrase en el externo decoro, que obtuviese de los demas, junto con cierto imperio suave, estima, respeto y alabanza, para que el honor tributado á los más esforzados sirviese de aguijon y estímulo de los flojos, y el respeto de estos confirmase á aquellos en el bien. Pues ahora, estas pasiones, son á saber, el amor de la sabiduría, de la grandeza propia, del decoro que la manifiesta, de los homenajes que recibe, tienen tambien sus deleites, cuyos atractivos seducen á la voluntad tanto más fácilmente cuanto son ménos brutales.

294. Tambien deben por lo mismo recibir el freno que les impone la templanza para que alcancen su fin y no pasen más allá con ímpetu rebelde; y así, el deseo de saber le hará sóbrio, haciéndole ordenar el conocimiento de la verdad á la perfeccion moral (*aplicacion*) sin caer en la intemperancia de la *curiosidad*; en el deseo de grandeza pondrá la sobriedad, que la busca en la verdad (*humildad*) sin caer en el orgullo; en el amor del decoro, la que lo alcanza con *afable gravedad* sin degenerar en *fausto*; en el deseo de alabanza, la que sabe obtenerla con el mérito (*modestia*) sin mendigarla con la vanidad.

295. Pasemos ahora á las virtudes á que debe habituarse el vehemente impulso con que el hombre sensitivo huye del mal (159). ¿Se ve embestido del mal? si este es inevitable á los ojos de la prudencia, le dará fuerzas la fortaleza por medio de la *magnanimidad*, virtud animosa en razon de la *confianza* en el triunfo, *generosa* porque desprecia los obstáculos y peligros, eficaz por el *valor* con que acomete, por todo lo cual parece la más

propia para formar á los héroes. Mas para ser sincera ha de guardarse no ménos que de la *pusilanimidad* y *timidez*, de la *audacia* y de la *temeridad*.

296. En estas llegaria á convertirse si abandonada de la prudencia no ordenase sus ímpetus segun la medida de las fuerzas: así pasaria los límites de la razon, que exige que arrostremos los males con fortaleza con la mira de alejarlos, olvidando el fin con que el Criador la infundió en el corazon, y mereciendo más bien el nombre de demencia que de virtud.

297. Y si el mal temido nos posee, ¿cuál es el oficio de la fortaleza? Con el nombre de paciencia mantiene al varon fuerte bajo el peso de los males, para que ni se abandone á una tristeza desesperada, ni se lisongee con esperanzas engañosas, ni consienta en cosa alguna indebida para librarse del mal. No es, pues, la paciencia la insensatez del estúpido ni la apatía imaginaria de los estóicos, sino la igualdad de ánimo, propia del hombre sábio que se siente oprimido de los males sin sucumbir debajo de su peso.

298. Pero las empresas que el varon fuerte acomete, los males que algunas veces le oprimen, pueden durar mucho; por lo cual la perfeccion de la idea del varon fuerte requiere la constancia ó *perseverancia* en sus resoluciones, la cual así debe preservarle de las fluctuaciones de la *inconstancia* como de la terca *obstinacion* cuando se llegue á entender que no se va bien; en tal caso la perseverancia desaprobada por la razon seria verdadera insensatez.

Ejercitándose en estas virtudes que le allanan el camino del conocimiento y de la ejecucion rectos, pondrá el hombre por obra la idea de la perfeccion á que lo constriñe el principio de todo deber natural—haz el bien—aplicado á su propio individuo. En llegando aquí desearia Bacon (*a*) que el filósofo moralista se extendiese investigando y sugiriendo los medios de practicar estas

---

(*a*) *De Augm. Scient.* lib. VII, c. 1.

virtudes. Reciba Bacon la debida alabanza por su *deseo*, el cual no es de maravillar en quien, escribiendo para sus protestantes, echaba de ver cuán faltos estaban del conocimiento y de la práctica de la virtud. Mas entre nosotros los católicos no es necesario que el filósofo entre en tales detalles. Los medios de practicar las virtudes se encuentran muy pronto cuando la voluntad está animada de un deseo sincero de adquirirlas; y este deseo fácilmente se despierta cuando nos certifica del premio, no una filosofía fria y vacilante, sino una autoridad infalible. De otra parte el predicador del Evangelio, ministro de reconciliacion, es maestro nato de tales industrias prácticas, de las cuales tiene rica mies en el magisterio de vida perfecta que lleva el nombre de *ascética*; magisterio tanto más eficaz cuanto más entraña en la conciencia individual, y recibe de la gracia auxilios que tienen más virtud que los preceptos para fortalecer nuestra flaqueza. Dejemos, pues, á los protestantes y á los incrédulos escribir manuales de filosofía moral para uso del vulgo; y auguremos para sus libros lectores vulgares capaces de entender sus teorías, y prestos á sacrificarse por ellas sin otro premio cierto que el título de filósofos virtuosos. Por nuestra parte ceñímonos en filosofía á verdades especulativas; y así, despues de haber contemplado teóricamente la conducta del hombre individual, vamos ahora á considerar al hombre social.

LIBRO SEGUNDO.

TEORÍA DEL SÉR SOCIAL.

CAPITULO I.

NATURALEZA DE LA SOCIEDAD (a).

SUMARIO.

299. *No se dan deberes recíprocos sin sociedad:*—300. *primero se debe explicar el* sér *y en seguida la* accion *social.* 301.—*Análisis de la idea de sociedad*—302. *sólo tiene lugar entre séres inteligentes:*—303. *su vínculo no es la union de tiempo y lugar,*—304. *sino la unidad de fin conocido y querido concordemente,*—305.—*y por lo mismo concordemente procurado con medios comunes*—306. *externos ó materiales.*—307. *Definicion de la sociedad.*—308. *Primera idea de bien social y de perfeccion:*—309. *tres grados de esta perfeccion; unidad, eficacia, cumplimiento:*—310. *perfeccion completa é incompleta.*

299. Acostumbran los tratadistas de derecho natural considerar ciertas clases de deberes de unos hombres para con otros anteriores á toda idea de sociedad; y semejante modo de discurrir tiene conexion con todo el resto de la doctrina, cuando se mira á la sociedad como una mera convencion humana. Pero no siendo el hecho de esta convencion, por confesion de muchos de sus defensores, como en su lugar veremos, sino una ficcion de derecho (*fictio juris*), y no pareciéndome bien fundar en una ficcion cuanto hay de más sagrado é importante en el mútuo co-

(a) Sobre esto discurrimos á menudo en el *Exámen crítico*, singularmente en el t. 1, cap. 3. § 1.

mercio de los hombres, me he visto forzado á buscar *en un hecho real* su sólido fundamento, y he creido que para dar con él basta analizar la idea que todos se forman cuando pronuncian la palabra *sociedad*, y comparar esta idea con el estado natural en que todo hombre se considera en la tierra.

Por esta razon entendí no ser posible tratar de los deberes mútuos de los hombres, si ántes no los consideraba formando una sociedad cualquiera. Y á la verdad, ¿cómo es posible que existan deberes recíprocos sin relaciones recíprocas? (206) ¿ni relaciones sin alguna manera de coexistencia (*a*)? ¿ni coexistencia sin ley? ¿ni ley sin legislador y sin autoridad? Dada, pues, la coexistencia de muchos séres inteligentes bajo una autoridad comun, ¿qué más necesitamos para constituir una sociedad?

Paréceme, pues, que implica la expresion de *relaciones extrasociales* usada por el ilustre Haller (cuya doctrina por otra parte admiro en muchos puntos), y no atinaba con el modo de entrar en el estudio de los deberes recíprocos, no estableciendo ántes sobre el *hecho* los fundamentos de tales deberes por medio de una observacion atenta del *sér social*.

300. Estos preliminares eran absolutamente indispensables en el derecho social, muy diverso en su orígen del individual; pues este, haciendo del sér humano, considerado en su unidad personal, objeto del estudio de los metafísicos, me presentaba su base bien asegurada por ellos sobre un terreno sólido, sin que tuviera yo que hacer otra cosa que observar los fenómenos de un sér ya conocido. Pero el derecho social se origina del estado de *agregacion*, y esta de la *accion* de los hombres, que es el objeto del derecho natural. El derecho natural debe, pues, explicar la nocion y existencia de este objeto ántes de proceder á la indagacion de sus leyes.

(*a*) ¿Qué quiere decir *relacion*? La conexion que media entre dos séres, bien en el órden real, bien en el abstracto.

Debí, pues, lo primero fundar sobre el hecho la doctrina del *sér social*, desenvolviendo despues la doctrina relativa á la *accion social*, supuesto que ciertas leyes *universales* de la accion del hombre social *considerado en abstracto*, debian de entrar en este libro, no siendo posible explicar la existencia de la sociedad *real* sin considerar las leyes que rigen los hechos de que procede.

No se me ocultan los escollos que hay en este camino, terribles y peligrosos, no tanto por los remolinos que los encubren, como por el soplo tempestuoso de las doctrinas opuestas, más que nunca ensoberbecidas hoy, las cuales no sufren la contradiccion. Más diré: tampoco se me oculta que el conciliar opuestas sentencias es la más odiosa de las empresas, que atrae sobre quien la acomete los embates y maldiciones de los dos partidos que pugnan entre sí. Pero estas razones deben aterrar á los que busquen aduladores y alabanzas; pero á quien sólo la verdad mueve y estrecha, nada es capaz, sino es el error, de ponerle espanto; y aun se tendrá por dichoso en evitarlo á costa de verse contrastado y maldecido. Por lo demas, la misma Verdad (si por ventura habla realmente en este escrito) sabe muy bien *mandar á las olas* y *apaciguarlas*.

301. Al salir del estrecho recinto del individuo para entrar en el vasto campo de la sociedad, donde una nueva escena atrae mis miradas, será bien detenerse un momento para explorar el terreno por donde tengo de discurrir. No estoy yo solo en el universo: así como cada criatura tiene una especie en que su naturaleza se repite, creciendo más ó ménos el número de sus individuos, así tambien me hallo y percibo á mí mismo mil y mil veces repetido en miles y miles de hombres; y al acto de percibirme á mí mismo en ellos, es consiguiente la union con los mismos, si no por el afecto, á lo ménos por el pensamiento; el cual me dice secretamente que formo con ellos cierta manera de union, que ha recibido del lenguaje vulgar el nombre de *sociedad*. No entendemos por esta palabra una multitud de individuos que coexisten en el espacio, porque entónces seria tambien

sociedad un saco de trigo, un plantel, un vivero, un rebaño; lo cual repugna el sentido comun.

302. No es del todo completa esta repugnancia: dejad que en el ganado me represente yo poéticamente al toro constituido en árbitro y guia de los otros animales; ó que finja entre las plantas amoríos y matrimonios; ó que en ingenioso apólogo haga hablar unos con otros á séres inanimados, y vereis cómo luego se pronuncia entre ellos, sin que sufra desdoro, el nombre de sociedad, y podrá considerarse en ella no digo á toros y leones, y cabras, y encinas y cañas, sino tambien á la lima y al rayo de hierro, al sol y al aquilon, y todo género de criaturas, inclusas las puramente imaginarias (*a*). La idea de *Sociedad* envuelve, pues, la idea de séres inteligentes; pero no es bastante la sola inteligencia para que muchos constituyan una unidad cualquiera.

303. Todo sér inteligente forma por sí un individuo, y por consiguiente la union de muchos es naturalmente pluralidad, no unidad; para reducirlos á unidad es preciso un vínculo que los una; este vínculo no pueden serlo el tiempo ni el lugar, porque la inmensidad de la inteligencia no puede encerrarse dentro de sus límites; sólo una grosera y materialísima filosofía puede mirar á la sociedad como una agregacion local; cosa desmentida por tantas sociedades como viven esparcidas en lugares muy remotos entre sí, formando sin embargo un solo sér. ¿Cuál será, pues, el vínculo capaz de juntar unos con otros á los séres inteligentes? Dos son las facultades esenciales de la naturaleza inteligente; una perceptiva, otra expansiva, la facultad de conocer, y la facultad de querer; la primera la provee del principio del sér moral, la segunda conduce á este sér á su plena realidad (138). Si encontramos, pues, un vínculo que ligue estas dos facultades, habremos dado con el principio de unidad capaz de unir los séres

---

(*a*) *Vacca et capella, et patiens ovis injuriæ* Socii *fuere cum leone in saltibus*. Phaedr.

morales. Esto supuesto, nadie ignora que la facultad de conocer sólo puede ser ligada por la verdad; y la de querer, sólo por el bien.

304. Luego siempre que muchos séres morales dirigidos por el conocimiento de una misma verdad, sean moralmente precisados á querer alcanzar concordemente el bien que en ella conocen, podremos decir que hay en ellos *unidad*. Unidad de fin proveniente de unidad de conocimiento, tal es la idea esencial de sociedad. Quitad uno solo de estos tres elementos, y la sociedad desaparece: haced que treinta eruditos se afanen por interpretar un códice: todos conocen el documento, todos miran á un mismo fin, interpretarlo; mas si para este fin no asocian sus voluntades, manifestándose mútuamente sus intentos de suerte que resulte de estos *un intento comun*, nadie dirá que se haya formado entre ellos sociedad. La *identidad* no sólo de objeto, pero tambien de intento, es la que propiamente da existencia al sér social, haciendo que el fin no sea cosa de los particulares sino de la comunidad, de suerte que ninguno se lo pueda apropiar sino comunicándolo con los demas, deseando y procurando para ellos lo mismo que desea y procura para sí.

305. Por donde se ve cómo la junta de varios esfuerzos es una consecuencia necesaria de la asociacion de intentos en el estado presente del hombre. Cuando hayamos llegado á la posesion del bien infinito, á que nos impulsa la naturaleza, habrá sociedad por la sola comunicacion del fin ya poseido; pero en tanto que esto pretendemos, toda nuestra sociedad mira siempre á un intento no logrado todavía (54). Mira, pues, la sociedad á su fin, y como para alcanzarlo sean necesarios los medios, la concordia de las voluntades implica necesariamente la comunidad de los medios (46).

306. Por esta razon se hace necesaria á las sociedades humanas, cualesquiera que sean su especie y órden, una union material cualquiera; porque es imposible unir entendimientos y voluntades humanas para alcanzar un fin sin emplear medios

externos, vehículo necesario por donde se comunican las intenciones y auxilios recíprocos.

307. De lo dicho hasta aquí podemos sacar la definicion generalísima de la sociedad que forman los hombres sobre la tierra. En el primer sentido *sociedad* es:—la concordia de muchos séres inteligentes en el amor de un bien conocido de todos, hácia el cual conspiran.—La *sociedad humana* aquí en la tierra es:—la conspiracion de muchos hombres para el comun logro de un bien conocido y querido de todos.—Los elementos analíticos de nuestro *sér* social son, pues, *unidad de fin*, *armonía de inteligencias*, *concordia de voluntades*, *coordinacion de medios*.

308. Entendida la naturaleza de la sociedad, no será difícil comprender qué cosa sea *bien* y *perfeccion* social. Siendo *bien* el objeto hácia el cual tiende la naturaleza (16), bien social será aquel bien á cuya posesion aspira por su misma *naturaleza* la sociedad; y como la perfeccion de todo sér debe medirse por la proporcion que guarda con su fin y con la sublimidad de él, la perfeccion de la sociedad (13) estará en proporcion con su capacidad ó disposicion para alcanzar el intento social, y con la sublimidad de este mismo intento.

309. Ahora bien: el primer principio de esta capacidad es el *sér* social; el segundo la *accion* social, cuyo término es la *consecucion* del fin (15). El sér de la sociedad contiene dos elementos, la *multitud* que debe reducirse á unidad, y la fuerza ó virtud *unitiva*. Cuanto más numerosa es la multitud, tanto es en igualdad de union la sociedad más perfecta; y al contrario, tanto será más perfecta la sociedad, cuanto, siendo igual la multitud, sea más fuerte la union. La accion social recibe su perfeccion de la alteza del fin y de la eficacia de los medios; por tanto la sociedad será tanto más perfecta, cuanto sea más sublime su fin y más enérgicos los medios con que lo procura. Por último, como el logro consiste en tomar posesion del fin, tanto más perfecta será la sociedad, cuanto más íntimamente llegue á poseerlo.

Perfeccion en su sér y en su accion y en el logro de su fin, hé aquí los grados de la perfeccion social, los cuales nos ofrecen sobre la tierra en la Iglesia católica la más perfecta entre todas las sociedades humanas: sociedad que junta á toda la muchedumbre de los hombres con interna perfectísima unidad de creencias y de amor; que obra con un fin inmortal, con la eficacia de una organizacion perfectísima y de una gracia interior omnipotente adherida á señales exteriores; que establece una paz de fraterna concordia afianzada por la vigilancia de un padre comun, á quien nadie es osado á resistir; y todo esto en virtud de una autoridad inerme, y puramente absoluta é inconcusa. Sociedad más perfecta que esta sólo podriamos encontrarla en lo más alto de la escala que forman las criaturas inteligentes (LVIII, lib. 2, c. 2). En aquella dichosa sociedad que lleva el nombre de ciudad de Dios, de celestial Jerusalen, donde la unidad de las inteligencias y de las voluntades será suma y eterna entre los brazos del eterno Amor (*a*), el vínculo que las unirá, será eficacísimo y suavísimo, pues consistirá en la irresistible natural tendencia hácia el bien conocido, fortalecida por la caridad sobrenatural; el logro será perfectísimo, juntándose Dios y casi haciéndose una misma cosa con nuestro entendimiento. Pero la sociedad que milita sobre la tierra, lugar de peregrinacion, no podrá nunca llegar á tal estado de perfeccion: podrá sí acercarse á él con la unidad del fin y de los medios, de que principalmente dependen la unidad de sér y de accion.

310. De aquí que podamos distinguir en la sociedad, como hemos distinguido en el individuo, la perfeccion *incompleta* que consiste en tender, y la *completa* que consiste en poseer (41). Esta no es propia de la tierra (XXXVIII); aquella estriba en la *unidad* y en la *eficacia*, que son la perfeccion del sér y de la accion de todo lo creado, y la imágen de la perfeccion del Criador, uno en cuanto al sér, omnipotente en razon de sus obras.

(*a*) *Erit Deus omnia in omnibus.—Sint unum sicut et nos. Cognoscam sicut et cognitus sum.*

CAPITULO II.

ORÍGEN DE LA SOCIEDAD.

SUMARIO.

311. *Doctrinas extremas sobre el orígen de la sociedad*—312. *análogas á las dos filosofías exclusivas.*—313. *Su conciliacion.*—314. *Aplicacion del primer principio á los deberes para con los demas.*—315. *Debemos amarlos* como *á nosotros, no* cuanto *nos amamos á nosotros.*—316. *El amor que debemos tener de ellos tiene una tendencia semejante, pero principios ménos vigorosos.*—317. *El sacrificio de sí mismo no es sacrificio del propio bien;*—318. *pero tampoco es cálculo de egoismo interesado.*—319. *Del deber de amar á los demas nace la sociedad.*—320. *Prueba de sentido comun;*—321. *prueba de hecho moral: sociabilidad natural.*—322. *Muéstrase aun entre litigantes.*—323. *Prueba de hecho físico: comparacion entre las necesidades y los medios.*—324. *Objecion: con esto se demuestra la* sociabilidad, *no la* sociedad *humana.*—325. *I Respuesta: de ella nace la idea de sociedad abstracta ó con disposicion para existir en acto.*—326. *II Respuesta: de ella procede que el hombre viva naturalmente en la sociedad.*—327. *Puesto que es necesario que se halle unido con otros hombres;*—328. *necesario físicamente para nacer y conservarse;*—329. *necesario para el desenvolvimiento de su razon,*—330. *I porque fuera de la sociedad, ó el lenguaje no existe, ó es inútil.*—331. *II Las ciencias no nacerian jamas, ó estarian en una perpétua infancia.*—332. *III La voluntad seria indómita.*—333. *IV Artes, conveniencias, cultura, serian cosas desconocidas.*—334. *Desenvolvimiento progresivo de la necesidad de sociedad.*—335. *Objecion sacada de los anacoretas.*—336. *Absurda respuesta del sistema de Spedalieri.*—337. *Verdadera respuesta: sociedad esencial y accidental.*—338. *I Los anacoretas eran miembros de la sociedad universal,*—339. *II y tambien de la particular.*—340. *Conclusion. La sociedad se divide en universal y particular.*

311. Mucho han disputado los publicistas sobre el orígen de la sociedad. ¿Es obra por ventura de la naturaleza, ó de la voluntad de los hombres? El hombre nace en la sociedad, en ella se perfecciona, por ella anhela; luego la sociedad es natural al hombre; luego es contra la naturaleza huir de la misma; así arguyen los unos. Otros por el contrario dicen:—todos los hombres son naturalmente iguales; esta igualdad desaparece en la socie-

dad; luego la sociedad, por lo ménos la civil, es obra del hombre y no de la naturaleza; el hombre, cuando más, necesita para formarse de la sociedad doméstica, pero luego despues de formado puede libremente salirse de ella.

312. De este modo, mirando los unos á la sociedad como un estado necesario y los otros como un estado arbitrario, vienen por último á parar en dividirse en las dos clases extremas en que se dividen todas las doctrinas filosóficas, es á saber: idealismo y empirismo, la escuela de lo necesario, y la de lo contingente, etc. (XXXIX), entre las cuales está haciendo oficios de conciliadora la filosofía que hemos adoptado en el derecho natural, analizando los dos elementos para distinguirlos, pero sin aislarlos.

313. Sí: es muy posible, así en la sociedad como en cualquier otro objeto del discurso filosófico, la combinacion de lo necesario con lo contingente, y originarse la discordancia de las opiniones más bien de su exclusivismo que de su falsedad; es muy posible que así en la sociedad como en cualquier otro individuo real concreto, se halle la aplicacion particular de una idea universal, la aplicacion contingente de una idea necesaria. Tal es por lo ménos nuestro dictámen, que vamos á explicar con el deseo de conciliar á los filósofos, no por cierto sacrificando alguna parte de la verdad, sino únicamente poniendo en claro y eliminando todo lo que sea falso. Para salir con nuestro intento, tornemos á los principios y anudemos el hilo que quedó interrumpido en el capítulo anterior, con el solo objeto de presentar una idea clara de lo que todos entienden por la palabra sociedad.

314. Hácia el fin del libro primero ofrecimos un ensayo de los deberes del hombre para con Dios y para consigo mismo, deduciéndolos todos del principio primero y universal *haz el bien*, combinado con la observacion de los hechos y de la naturaleza de las cosas; medios que naturalmente nos manifiestan las intenciones del Criador, y por consiguiente la ley natural que debemos seguir (108). Restábanos considerar los deberes del

hombre para con los demas hombres; los cuales debian asimismo dimanar del principio general *haz el bien*, aplicado á ellos.

Esto supuesto, ¿qué significa el principio—*haz el bien*—considerado respecto á los demas hombres?—Esto.—Llena para con ellos las intenciones del Criador—(19 y sig.); intenciones que yo debo reconocer consultando los hechos naturales (108.) Aquí, pues, entro en mí mismo y me pregunto: ¿Cuáles deben ser, segun dicen estos hechos, las intenciones del Criador con respecto á ellos? La respuesta es evidente aun para los de más rudo ingenio: todo hombre recibió del Criador la misma naturaleza que yo; luego las intenciones del Criador con respecto á cada uno de los hombres es la misma que contemplé tratando de las relativas á uno mismo (Lib. I, c. X.) Por consiguiente mi conducta para con ellos será tanto más perfecta, cuanto más conspire á procurarles lo que debo pretender para mí.

Para determinar mis deberes con los hombres no tengo, pues, que hacer sino convertir hácia ellos las varias formas con que se me presentó el principio universal considerado en su relacion conmigo mismo (259). Esta trasformacion me dará por tanto las siguientes fórmulas, todas equivalentes cuanto á la sustancia de ellas: Haz bien á otro; haz que tienda hácia su fin; que guarde el órden; que viva honestamente; que alcance su perfeccion; que se haga feliz; que tienda hácia Dios; que manifieste las divinas perfecciones; que glorifique á su Dios.—Compara, amado lector, estas fórmulas con las que expresan los deberes del hombre consigo mismo, y verás que no son sino una trasformacion del principio universal aplicado objetiva ó subjetivamente. Que si ulteriormente se quiere juzgar por deseo del bien de los demas lo que suele llamarse *benevolencia* ó *amor*, veráse el principio social reducido á la conocida fórmula—*amar á otro como á sí mismo*.—Todas estas expresiones diferentes de un mismo principio han sido adoptadas por los moralistas como fundamento de los deberes para con los demas (XL).

315. Cuídese sin embargo de no inferir de la obligacion de

amar á los *otros* como á sí mismo, la de amarlos *cuanto* uno se ama á sí mismo. El amor es una tendencia de la voluntad (31), y la tendencia es movimiento (III). Ahora bien, en el movimiento son cosas distintas su *cualidad* ó direccion, y su *cantidad* ó intensidad: la direccion está determinada por el *fin* y por el *camino* que conduce al fin; y así dos naves que zarpan en Palermo para Nápoles tienen la misma direccion: la intensidad depende del principio impulsivo y de su inmediata aplicacion al móvil; así dos naves tendrán la misma intensidad de movimiento si son impulsadas del mismo viento, teniendo las mismas proporciones de estática.

316. Pues ahora la *tendencia* con que queremos el bien de otro tiene la misma direccion que la que ordena nuestra voluntad al bien propio, porque va encaminada al mismo *fin* usando de los mismos *medios*. ¿Pero *los principios* de esta tendencia natural son por ventura iguales? ¿es igual asimismo la proximidad con que se aplican? La tendencia al bien propio ó de otro nace, como cualquiera otra tendencia, de nuestra naturaleza y de la aprehension de algun bien, por la cual es determinada (29); y así cuanto más íntimamente se enlace el bien aprehendido con la perfeccion de la naturaleza que tiende, y más vivamente sea conocido por la mente que lo aprehende, tanto será más intenso el ímpetu de la tendencia. Esto supuesto, es evidente que *mi* bien tiene más conexion con *mi* naturaleza que el bien de otro, porque á este último tiendo yo sólo por la *semejanza* que su naturaleza tiene con la mia; pero hácia el *mio* tiendo en razon de ser perfeccion de la naturaleza hecha en mí individual; y cierto la *semejanza* es ménos íntima del sujeto que la *identidad*. Luego es claro que, *atendiendo sólo á la naturaleza*, debo amar más mi bien que el de otro.

Pero todavía se muestra esto mejor por parte de la *aprehension*, que es otro principio de la tendencia; como quiera que la aprehension me da á conocer más vivamente el *yo* que el *no yo*, y por consiguiente me presenta tanto la necesidad que tengo como

la proporcion del objeto para satisfacerla, bajo formas más evidentes que las que se me ofrecen con relacion á estas mismas cosas consideradas en los demas.

317. Luego el amor del prójimo, si debe ser *semejante* al amor de sí propio, no por esto debe racionalmente ser *igual*, y mucho ménos ser mayor como quisiera el ilustre profesor baron de Galluppi (XXII) convirtiéndolo en *causa* del amor de sí propio. Ciertamente se ven resplandecer á veces en algunos héroes tales rasgos de generosidad, que casi ponen ilusion en el ánimo y le persuaden de haber ellos preferido el bien ageno al propio. Pero esta ilusion suele nacer de la idea poco racional con que se quiere llamar *bien* al deleite ó la utilidad, siendo así que el verdadero bien de la inteligencia es *el órden* (21), cuya belleza brilla con tanta mayor sublimidad cuanto mayor sea el acto heróico, el sacrificio del interes ó del placer (VI). Luego el héroe que sacrifica á otro los bienes, ó el bienestar, ó la reputacion, ó la vida, cuando no parece sino que renuncia su propio bien, lo que hace es volar realmente con vigoroso ímpetu hácia el *bien de órden* para que ha sido criada la *tendencia inteligente* que llamamos voluntad: bien *verdadero* que los ánimos vulgares contemplan sólo entre las nieblas de las demostraciones que convencen al entendimiento sin encender en afectos el corazon, al paso que las almas sublimes clavan en él, por decirlo así, una mirada intuitiva que les descubre la hermosura con que los arrebata.

318. Este *amor del bien propio* es, pues, muy diverso del vil y calculado *interes bien entendido* en que los epicúreos antiguos y modernos (cualquiera que sea su matiz) quieren apoyar con alambicados discursos los arranques de un corazon generoso. Segun las teorías de estos tales, el héroe ama el órden por el deleite que espera sacar de él; segun nuestra doctrina, el héroe desprecia el placer porque ama el órden.

Verdad es que este mismo amor del órden engendra despues en él, cuando advierte la fidelidad con que lo ha guardado, un contentamiento indecible, tanto más perfecto cuanto fué mayor el

sacrificio que le costó. Pero este mismo gozo, sentido como efecto del órden guardado, demuestra claramente que este es el verdadero bien del hombre, pero de ningun modo que el héroe haya anhelado ni puesto la mira en el placer como si este fuera el fin de su heroismo: ántes si hubiera atendido al placer, sentiríase interiormente ménos fuerte que á sí mismo y casi llegaria á indignarse contra sí.

319. Hemos sentado como resultado primero del principio moral aplicado á las relaciones entre los hombres el deber de *amarlos*, ó sea de querer procurar su bien. Reconocido este deber, héos aquí constituidos en sociedad, no diré sólo sin advertirlo, y sin acto ó pacto alguno positivo destinado á formar el vínculo social, pero aun á despecho de cualquiera oposicion con que pretendais desatar ese vínculo. Y si no dime, ¿qué cosa es sociedad? Sociedad, hemos dicho (307), es el *dirigirse ó conspirar muchos hombres á la consecucion comun de un bien conocido y querido por todos*; pues ahora, en virtud del principio universal —*haz el bien*—estás obligado á cooperar con otros hombres, cualesquiera que sean, para que alcancen el bien á que tú aspiras naturalmente (314); luego te hallas unido en sociedad universal con todos los hombres por la sola razon de ser hombre como ellos, y hechura del mismo supremo Artífice que á ellos les dió el sér. Esta es una sociedad necesaria, nacida de los principios esenciales de la naturaleza humana, que son entendimiento que tiende hácia una verdad única (112), y voluntad que tiende hácia un bien único (XLI). Por donde se echa de ver cuán errados van aquellos utilitarios que miran la sociedad como un comercio de recíprocos servicios (idea torpe y abyecta que falsea casi todos los cursos de economía política) ó como una especie de transaccion con que se sacrifica el *minimum* por obtener los subsidios de los demas, siempre con la mira de que prevalezca el propio interes(*a*). «No, dice el Sr. Guizot, donde quiera que el

(*a*) *La individualidad prevalece siempre en la sociedad*; *pero la vida social exige transacciones*, etc. Romagnosi Ist. di Civ. Fil. t. 1, pág. 535.

hombre sólo se mira y considera á sí mismo, hácese impotente para formar sociedad alguna de cierta amplitud y duracion» (*a*). «La sociedad, añade en otra parte, sólo existe á causa del sacrificio del individuo; y así, en cesando el hábito del sacrificio el hombre se vuelve bárbaro y la sociedad se disuelve; tan cierto es que la sociedad es obra del amor.»

320. Esta consecuencia que resulta de la aplicacion de la idea de sociedad al desenvolvimiento del primer principio moral, concuerda con el testimonio natural de la conciencia, que mira como sagrados los deberes de humanidad para con todo mortal, y nos representa al genero humano bajo el aspecto de una sola sociedad; por lo cual recibe tan á menudo el nombre de *Sociedad humana*. Esta locucion comunísima, contradictoria ó al ménos metafórica en boca de los que no consideran á cada hombre conspirando con los demas para alcanzar un mismo fin, es, segun nuestras doctrinas y segun el sentido íntimo de cada hombre, la fiel expresion de las primeras relaciones sociales, base de toda otra sociedad. Sí: todo hombre es miembro de una sociedad universal, de una familia innumerable que comprende todos los hijos de Adan, y los guia á todos concordes hácia el objeto infinito de los comunes deseos.

321. En efecto, al punto que se encuentran dos personas mútuamente desconocidas, que tienen sentimientos de humanidad, ¿no se hallan por ventura dispuestas á emplear de comun acuerdo sus medios para el mismo fin? Fingid con la imaginacion que estais siendo espectador de dos europeos que se encuentran en Saara ó en el Step: los vereis luego esforzarse por hacer comunes sus respectivos medios con la ayuda del lenguaje; y ¡cuán grande será su gozo si llegan aunque con dificultad á entenderse! ¿Y qué es lo que desde luego procuran? *Informarse* respectivamente, es decir, tender concordemente hácia la verdad; procuran obtener y prestar algun auxilio, es decir, tender concordemente

(*a*) Civ. lec. 3, pág. 20.

hácia el *bien*. Y ¡ay si uno de ellos advirtiese que el otro procede de mala fe, ó con intenciones hostiles, es decir, que intenta apropiarse *para sí solo* la verdad ó el bien! Acusaríale de violar las leyes de *humanidad*, que no son en puridad sino las leyes de la sociedad universal que une á todos los hombres unos con otros, y les obliga á allegar sus esfuerzos para tender hácia el mismo fin. Y si su contrario no se tornase á la senda de su deber, comenzaria entre ellos la reyerta por palabras, viniendo tambien á las manos. ¿Creeis acaso que por esta contienda seria deshecha su sociedad? Pero decidme, ¿qué otra cosa pretende el que de los dos resulta agraviado procediendo como hombre, esto es, de conformidad con la razon, sino el reducir á su ofensor á que éntre en los términos del bien honesto? Pues este bien honesto es justamente el bien por excelencia propio, el bien específico del hombre (20).

322. Esta misma contienda es, pues, el esfuerzo con que uno de ellos quiere comunicar al otro un bien, que este rechaza contradiciendo á su propia conciencia. ¿Pues cómo será posible hallarse un hombre fuera de la sociedad cuando el acto mismo de la refriega, si es rectamente ordenado, es un modo de cumplir los deberes sociales, y si es hecho injustamente con su mismo título de *injusto* confirma nuevamente las leyes de la justicia, que son esencialmente sociales? (*a*) El hecho mismo muestra, pues, que la idea de *sociedad humana* es una de aquellas ideas naturalísimas, y por consiguiente sumamente verdaderas que forman casi un axioma entre *todas las gentes* y entre *todos los individuos*; y quizá por su misma trivialidad no logró recabar de muchos filósofos aquella atencion que merecen, como inspiracion genuina de la simple naturaleza, todas las ideas generalmente recibidas.

(*a*) «Sicut est quædam vita sine dolore, dolor autem sine aliqua »vita esse non potest; sic est pax quædam sine ullo bello, *bellum vero* »*esse sine aliqua pace non potest.*» San Agustin. Civit. Dei L. 19, c. 13.

323. Y es de notar cómo en medio de la desigualdad natural de los individuos estableció la naturaleza un principio ineluctable de aquella accion uniformemente dirigida hácia un fin constituye el sér social. Todo en el mundo está compensado: la prudencia del anciano viene en ayuda de la inexperiencia del jóven, y el vigor del jóven conforta la debilidad del anciano: el varon todo lo puede contra el sexo imbele y contra el niño, mas estos con sus gracias subyugan el corazon y sujetan por consiguiente los brazos del hombre; el sábio alcanza mucho con el ingenio, pero con el estudio suelen descaecer las fuerzas de su cuerpo, necesitando por aquí del ignorante, á quien instruye, para sustentar la vida física; las riquezas, fomentando el ócio, hacen al rico tributario del pobre consumido de los trabajos. En suma, todo el órden social es un tegido de necesidades y auxilios mútuos repartidos con sábia medida por la inteligencia infinita para asociar á los hombres entre sí. La metafísica, la psicología, la moral, la física, todo induce á demostrarnos por consiguiente esta gran verdad: que los hombres han sido destinados á formar una sociedad universal, por cuyas leyes se encuentran unidos en razon de haber recibido de Dios la humana naturaleza.

324. Veo claramente que se me puede oponer que con estas razones he probado *la sociabilidad* del hombre, pero no la asociacion; ó en otros términos, que el hombre está naturalmente *dispuesto á asociarse*, pero no que esté naturalmente en *el seno de la sociedad*; y que esto último no se sigue necesariamente de aquello, como de la capacidad para llegar á ser un hombre pintor ó matemático, no se sigue que naturalmente lo sea. Pero esto es justamente lo que me propuse demostrar al principio de este capítulo (313). Propúseme en efecto demostrar que la sociedad resulta de dos principios: uno general, que nos da la idea necesaria de la sociedad; y otro concreto, que constituye su aplicacion contingente.

325. Demostrada la *sociabilidad esencial* del hombre, queda por consiguiente probado que en el punto de encontrarse un

hombre con cualquiera otro, luego se encuentra en sociedad con él, sin necesidad de inventar pactos ó ceder derechos ó crear deberes para fabricar la sociedad, obra ya fabricada por mano de la naturaleza. El hecho accidental, sea el que fuere, por donde acaece aquel encuentro, es el elemento concreto, que, combinado con el abstracto, le da realidad individual y subsistente (XLII). Podria, pues, dispensarme de desatar la objecion indicada si mi intento fuera únicamente establecer la teoría propuesta. Pero yo no escribo para divertir al lector ofreciéndole una especie de justa filosófica; sino para indagar lo más íntimo del sér social, y describir analíticamente sus partes. Examinemos, pues, con esta mira la objecion propuesta.

326. Despues de todo, ¿es *enteramente* cierto que yo no he demostrado que *el hombre no vive naturalmente en sociedad*? Tómese á buena cuenta de tal demostracion el haber resultado ya (319), que el hombre vive en sociedad tan luego como le sale otro hombre al encuentro.

327. ¿Pero es natural al hombre encontrarse con otros hombres? No sólo le es natural, sino que, supuesta la propagacion del linage humano, le es matemáticamente necesario, porque la superficie habitable del globo no puede sustentar al número inmenso de sus movibles habitantes sin que estos se encuentren en sus expediciones. Pero dejemos á un lado esta necesidad matemática aplicable más bien á la especie que al individuo: lo que principalmente importa considerar es la necesidad física y moral de asociarse los hombres, la cual es más que suficiente para que sea reputada la sociedad por *natural* para todo individuo. ¿Y quién puede negar que el hombre tiene necesidad de dar y recibir auxilio para alcanzar la felicidad á que anhela el género humano?

328. Mirado bajo el aspecto de la necesidad física, ¿de dónde se origina su sér sino del consentimiento de dos criaturas inteligentes, unidas justamente por el intento de darle la existencia, formando por consiguiente la más natural, la más elemental de

todas las sociedades, la sociedad conyugal? Y apénas nacido, ¿de qué modo se conserva su sér sino entre los brazos maternos, asistido y alimentado conforme va creciendo en la casa del padre? Débil y desnudo al nacer más que ningun animal, cierto no duraria tres dias si la naturaleza no le hubiera encomendado á la sociedad. Luego el encontrarse viviendo con otros es *físicamente* necesario al hombre, por lo ménos en sus principios.

329. Pero el hombre no nace sólo para vivir. Siendo la razon su esencia específica, es claro que el desenvolvimiento de su actividad racional es la parte más importante de su existencia. Ahora bien, ¿qué es del hombre racional fuera de la sociedad? Líbreme el cielo de asentir á la brutal teoría con que Romagnosi parece (*a*) negar toda diferencia entre el salvaje y el orangutan. No; el rayo de luz divina á que debe el hombre el ser hombre, constituye su eminente dignidad sobre el bruto, y le separa de él por un abismo que tiene cierta manera de infinidad. Pero no se puede negar que la sociedad parece como que da al hombre un sér nuevo desenvolviendo sus elementos morales, los que concentrados y como sepultados en él, aunque por una parte dan á entender que puede llegar á ser rey de la creacion sensible, de otra le advierten que no puede subir á tanta altura si no es apoyado en el auxilio ageno.

330. Suponed en efecto al hombre separado de toda sociedad, y decidme: 1.° ¿poseerá por ventura algun lenguaje? y si por acaso lo poseyere, ¿de qué le serviria? Yo no tengo necesidad de resolver aquí el conocido problema ideológico de si el hombre haya inventado ó podido inventar el lenguaje; consulte en este punto quien desee conocerlo bien, á tantos y tan egregios escri-

(*a*) Romagnosi, Introd. § 136 y sig. En este lugar Romagnosi copió á Rousseau, que ya nos habia enseñado (Contr. soc. t. 1, c. 8, p. 30.) que por el tránsito del estado de naturaleza al de sociedad la justicia reemplaza en el hombre al instinto, y las acciones reciben el carácter de moralidad de que estaban privadas en aquel estado púramente natural.

tores como han discurrido sobre él (*a*); por lo que á mí toca, cualquiera que fuese su solucion, el resultado que propongo es el mismo. ¿Decís que el hombre recibió el lenguaje por tradicion? pues entónces hubo necesidad de alguien que se lo enseñase. ¿Decís que lo inventó? pues ¿qué otro fin pudo tener su invencion sino comunicar con los demas sus propios pensamientos? y cualquiera que fuese el modo por donde vino á sus manos tan precioso instrumento, ¿qué le aprovecharia si no tuviera con quien comunicar? Luego el lenguaje demuestra que la sociedad es *necesaria* al hombre, por cuanto este ha nacido para hablar; muestra que la sociedad es *apetecible*, por cuanto el hombre sabe hablar. Luego el hombre es llevado casi por la fuerza al seno de la sociedad, y es por tanto necesario que en él se junte con otros hombres, así para que se actúe su facultad de hablar, como para que, ya reducida al acto, le sirva de medio con que comunicar su inteligencia, sus ideas.

331. ¿Pero qué necesidad hay de semejante comunicacion? La necesidad que impulsa á toda criatura á cumplir sus propios destinos, llegándose al fin á que le mueve el Criador dándole el sér. Y á la verdad, ¿hácia qué cosa tiende el humano entendimiento? Tiende hácia la verdad, y tiende hácia ella indefinidamente (228). Es así que sin la comunicacion de las ideas, poquísimo seria lo que pudiera conocer, y el género humano no saldria jamas de la infancia; luego es moralmente necesario para el hombre tratar con sus semejantes y vivir por consiguiente con ellos en sociedad. La sociedad trasmite al individuo la herencia intelectual de los siglos pasados: la sociedad fecundiza con sus influencias los gérmenes de verdad que encierra el entendimiento, animándolos con la alabanza, con el interes, con el bienestar, etc.; la sociedad conserva este rico tesoro que trasmite á los venideros, comunicando por esta manera á las espe-

(*a*) Spedalieri Dr. d. 11. l. 1, c. 11.—Bonald, legislat. primit. t. I.—Maistre, Cantú, Stor. univ. pág. 178 y sig. y otros.

culaciones humanas una especie de continuidad indefectible que se asemeja algun tanto á la eternidad.

332. Viniendo ahora á la voluntad, ¡por cuántos bienes es deudora de la sociedad esta potencia! Sacad al hombre de esta atmósfera de pública honestidad, quitadle asimismo el fruto de la educacion, privadlo de las luces que le muestran lo que es moralmente bueno, emancipadlo de todo linaje de relaciones sociales y de las inclinaciones que le inducen á vivir en sociedad, y decidme qué se hace entónces el hombre, cuando viviendo como vive en sociedad, con tantas cosas como en ella le invitan á hacer el bien, todavía se muestra no raras veces tan licencioso, tan brutal, tan antipático, tan torpe.

333. No diré nada de las comodidades, de la cultura, de la industria, de las bellas artes, y de tantos otros atractivos con que la sociedad encanta y aun fascina á veces los ánimos hasta el extremo de hacer creer á muchos que en esos auxilios externos consiste todo el bien social, toda esperanza de felicidad. El hombre ha nacido, pues, para la sociedad; le es moralmente necesario vivir en ella; la aficion misma que le tiene se lo dice: y como repugna *físicamente* el nacer y vivir sin la sociedad, así repugna moralmente que no tienda á tratar con los hombres sus iguales, con quienes forma, ó por mejor decir, ve ya formada la sociedad en el punto mismo que se encuentra con ellos.

334. Observad aquí el modo como se manifiesta con suma eficacia y suavidad el intento del Criador de tal suerte que casi es imposible al hombre contrastarlo. Al tiempo de nacer no es el hombre capaz de vínculo moral, mas tiénenlo en sociedad su propia flaqueza y necesidad. Á medida que su debilidad se aminora, enciéndese en su corazon el amor filial y la reverencia que le inspira la superioridad que comienza á reconocer en sus padres; ¡óh cuanta influencia ejercen estos sentimientos sobre un corazon todavía tierno! Otras pasiones se encienden despues: el honor, el amor, los resentimientos, la independencia, mil diversos afectos empiezan á lacerar su corazon, y á medida que va

creciendo el ardor juvenil, parece incitarle á sacudir el yugo paterno... Este seria el momento en que, sintiendo el vigor de su ánimo y la robustez de su cuerpo, podria aislarse de los demas abandonando la sociedad y haciendo menosprecio de sus leyes; pero justamente es esta la sazon en que desenvolviéndose la razon comienza á ponerle delante el *deber*. ¿Por ventura se le hacen pesados y tiene por inútiles los avisos de tan augusta maestra? mas á proporcion que rehusa escuchar su voz, agítanle las más ardientes pasiones; y si el deber no es poderoso á subyugarlo, es justamente por rendirse á las pasiones que lo sujetan bien ó mal, forzándole á vivir en sociedad. Al placer, á la gloria sucederá en edad viril el deseo del mando y de la riqueza; y finalmente, agostada la flor de la edad ó por amor de los hijos y de los amigos, ó por temor de verse abandonado en la vejez, conservará aún las relaciones inherentes á la sociedad, hasta que esta recoja sus huesos en un sarcófago; despues de lo cual aún sigue siendo buena para con él con el llanto que derrama por su muerte, con la guarda de sus cenizas, con los honores de que circunda su memoria, con la seguridad amorosa que da á la ejecucion de su última voluntad. Es, pues, la sociedad una institucion del Criador, que tira del hombre hácia sí con igual fuerza y suavidad.

335. Una dificultad parece ofrecerse á primera vista.—Si la sociedad es una necesidad de la naturaleza, será por lo mismo una obligacion de la misma naturaleza (113), como quiera que la naturaleza nos pone de manifiesto las intenciones de su Hacedos, las cuales nos imponen el deber de cumplirlas. Ahora bien, reconocida esta obligacion, ¿por qué modo podrán librarse de ella tantos Santos anacoretas para esconderse en la soledad y tener su conversacion con leones y cocodrilos?—El mismo Spedalieri, cuyos discursos no carecian ciertamente de vigor, no supo sobreponerse á la manía tan general en su tiempo de fundar la sociedad en la hipótesis del pacto social, de donde sacó una objecion casi idéntica á esta, proponiéndosela al cap. 12 del libro 1.º Habien-

do juzgado allí á la sociedad por creacion del hombre, y pudiendo temer que algun dia disgustado el hombre de los vínculos sociales quisiera restituirse al estado de naturaleza, propúsose obligarlo por natural deber, y sentó como proposicion que todo hombre está *obligado* á entrar en la sociedad, y que las obligaciones del pacto social encierran *la misma necesidad que las naturales* (*a*).

336. Parece aquí que dicha objecion se le ofreció á Spedalieri no con relacion á los anacoretas cristianos, á quienes defiende (*b*), sino á otras cualesquiera personas que gustasen de vivir en la soledad; objecion que nuestro excelente hombre trató de resolver ideando un expediente verdaderamente curioso. Porque de una parte permitió *retirarse á la soledad á los que llevaren una vida desdichada en la sociedad* (*c*); mas luego, porque no huyesen de esta un número excesivo de ciudadanos, hízoles presente que su desdicha no era de ordinario tan grande que bastase á justificar su partida. Con esto creyó haber *salvado la cabra y el pasto,* los anacoretas y el pacto, la sociedad y la soledad. Mas á decir verdad, el golpe me parece errado; porque sin entrar ahora en otras objeciones, sin preguntarle el grado de desventura requerido para legitimar la fuga de la sociedad, ni el tribunal que ha de decidir el punto, ni el tiempo que debe durar la licencia, ni el género de relaciones que ha de tener el que abandona el trato social...; en suma, sin detenernos en examinar la madeja, que cuanto más se trae entre manos tanto más se enreda, limitémonos á una sola dificultad. Si fuese cierto que la sociedad puede hacer al hombre desgraciado, dejaria de ser una ley natural, y no siendo ley natural, no habria razon para imponernos en concepto de obligatorio el pacto social: este pacto seria, pues, libre; y siendo libre, no puede obligarme sin mi expreso consentimiento. Yo no

(*a*) Dr. dell' uomo l. 1, cap. 12.
(*b*) Lib. VI, c. 7.
(*c*) Lib. I, c. 12, § 38.

he prestado este consentimiento; luego estoy exentó de todas las leyes sociales, y feliz ó desgraciado puedo vivir donde más me agrade. La respuesta de Spedalieri es, pues, una retractacion terminante de su sistema.

337. Ahora ¿qué decimos nosotros para responder á la dificultad propuesta? Segun nuestra teoría, en la cual no volamos en alas de la imaginacion, sino procedemos lentamente por la senda trazada por los hechos, la respuesta es muy sencilla, toda vez que se distinga en la sociedad el elemento *esencial*, y por consiguiente universal, del elemento *accidental*, y por consiguiente particular. Todo hombre está obligado por deber natural á observar para con los demas hombres con quienes vive las leyes de justicia y de benevolencia contenidas en el primer principio de la ley natural: hé aquí el elemento *esencial*; como quiera que la esencia de la sociedad está íntegramente contenida en aquel primer principio aplicado á nuestros semejantes (319). Este deber natural es, pues, del todo indispensable. Pero que este deber natural se aplique mejor á este que á aquel hombre, mejor en estas que en aquellas circunstancias etc., cosa es que depende completamente de simples combinaciones concretas, y por consiguiente *accidentales*. Cierto es necesario física y moralmente á la totalidad del género humano vivir habitualmente asociados (328); cierto tambien es casi imposible á cada individuo existir sin relacion alguna pasada ó presente, actual ó habitual con el género humano; pero así como esta necesidad no traspasa los límites del órden físico ó del moral, así como uno y otro órden admiten ciertas excepciones (las cuales cuando pasan los términos ordinarios del bien se dicen *maravillosas*, y cuando los del mal *monstruosas*); así tambien nada impide que, absolutamente hablando, se den tales portentos en el órden social (*a*).

(*a*) Considerado el hombre bajo tal aspecto, llámasele *solitario* si vive léjos de la sociedad porque no tiene necesidad de ella; *misántropo* ó *salvaje* si es enemigo de la misma sociedad. (Arist. Polit. l. 1, c. 2.)

338. Luego aunque concediésemos que los anacoretas viven fuera de toda sociedad particular, deberiamos tenerlos por séres prodigiosos, por excepciones raras de una ley física de la naturaleza inteligente, aunque no de la ley moral que impone á todos los hombres deberes de humanidad con sus semejantes. Es sin embargo de notar, como igualmente cierto, que aunque toda ley sea en sí misma perpétua y perpétuamente obligue al hombre á no resistirla, no por esto le obliga á obrar sino en las circunstancias oportunas (112); y así, suponiendo realmente á los anacoretas privados de toda relacion con las sociedades particulares, no se daria el caso de que pudieran llenar para con ellas el deber de humanidad con actos positivos, bastando únicamente estar prestos á ejecutarlos si el caso lo pidiese.

339. No vayais por esto á creer que fuesen tales en rigor los anacoretas de que se trata en la objecion (335). Las relaciones sociales no son como las finge con su imaginacion el sensualista (303), una pura contigüidad de lugar ó coincidencia en el tiempo; sino un concierto de pensamientos y de afectos. Y así el cristiano se considera miembro de aquella misma sociedad propagada por los Apóstoles, ilustrada por los santos Padres, sostenida por los mártires. Ni es cierto que la sociedad exija un contacto inmediato: el filósofo que discurre en su gabinete sobre verdades que acaso no verán nunca la luz, no se cree extraño en medio de su soledad á la sociedad, ántes se considera, y quizá con razon, más útil á sus semejantes que el cocinero que les adereza los manjares, ó el sastre que les corta el vestido. Los anacoretas á su vez se miraban como parte de una sociedad con la cual convenian en querer el logro del fin para que la sociedad está ordenada, empleábanse en combinar con ella sus medios, estaban muy distantes de aislarse moralmente de los hombres, por más que físicamente no viviesen en medio de ellos. Tales eran los anacoretas del Cristianismo, los cuales se miraban á sí mismos en relacion con la sociedad cristiana, cuyos dogmas y leyes abrazaban, conformaban con ella sus pensamientos, amaban en ella á

sus hermanos, juntaban con ella sus esfuerzos, y despues de haber dado sus riquezas á la sociedad en las personas de los pobres, difundian entre todos la luz de sus ejemplos, que hasta hoy viene resplandeciendo con vivo fulgor , y el tesoro de sus méritos fecundos en copiosísimos frutos. Quizá se muestre en este punto la sonrisa del impío y del incrédulo como en desprecio de las esperanzas del ferviente solitario miradas como locuras, de sus oraciones reputadas por tiempo perdido, de sus ejemplos por fanatismo; pero ¿podrán acaso negar que en el ánimo de los santos anacoretas esos medios pertenecian *á una sociedad*? Si esto se me negare, seria preciso concluir que todos los embajadores de los príncipes, todo representante enviado por cualquier academia, todo viajero privado está excluido de la sociedad civil, literaria, doméstica, de donde partieron, y por la cual aun á larga distancia se afanan.

340. Parécenos haber puesto en claro varios puntos de suma importancia, que son la base en nuestro juicio de todo el derecho social: 1.°, el sér social forma una propiedad esencial de la humana naturaleza; 2.°, el hombre está, pues, *en sociedad* siempre que está en relaciones con otros hombres; 3.°, pero la naturaleza no le determina individualmente esta más bien que aquella relacion; 4.°, luego en toda sociedad concreta existen dos elementos diversísimos entre sí: el elemento universal y el particular; el universal determinado por la misma naturaleza; el particular por los hechos de los hombres.

Hé aquí dividida en dos partes la cuestion relativa al orígen de la sociedad: hemos hallado el orígen de la sociedad, considerada en modo universal, en la naturaleza del hombre, con sólo combinar el análisis de la idea y el hecho natural (306) con el primer principio moral (319). Deberemos indagar en seguida el orígen de las sociedades particulares; pero ántes entraremos más por virtud del análisis en la sociedad universal considerando sus relaciones internas esenciales, para que luego al venir á las aplicaciones concretas, sepamos siempre distinguir, aunque sin separarlos, aquellos dos elementos.

CAPITULO III.

NOCIONES DEL DERECHO Y DE LA JUSTICIA SOCIAL.

SUMARIO.

341. *De la idea de órden dimana la idea de* derecho: *su análisis*—342. *significa un poder no material*—343. *fundado en lo verdadero y en lo recto, que son el título irrefragable del derecho,*—344. *el cual por esta razon sólo rige á séres inteligentes.*—345. *En qué sentido se dice* derecho *en las cosas, en las acciones, etc.*—346. *Diferencia entre* derecho *y* autoridad;—347. *la idea del derecho nace del órden que liga á una inteligencia en favor de otra.*—348. *El hombre pone la materia y ocasion del mismo.*—349. *Derechos alienables é inalienables.*—350. *Definicion del derecho.*—351. *Obstáculos que se oponen á su accion*: 1.° *violencia,* 2.° *colision,*—352. 3.° *oscuridad. Derechos no rigurosos.*—353. *Nocion de la justicia social*—354. *primera base de la justicia*: *la* igualdad *natural* específica.—355. *Segunda base*: desigualdad *natural* individual.—356. *Conciliacion de estos dos principios*; *la igualdad es la base de la desigualdad.*—357. *Aplicacion de estos principios á los bienes* privados *y á los* sociales.—358. *Justicia* conmutativa *y* distributiva.—359. *Primer derecho relativo al primer deber social.*—360. *Independencia en el órden abstracto,*—361. *limitada por la colision de los derechos de otros;*—362. *el derecho contrastado no es anulado.*—363. *Reglas para la colision.*—364. *Epílogo.*

341. Siendo la sociedad una consecuencia *necesaria* de la naturaleza humana, naciendo de la aplicacion del principio moral á la agregacion natural de los individuos humanos ligados unos con otros por *deberes* recíprocos, es evidente que su base es el *órden moral*, porque en el órden moral fundado en el órden natural (103, 107) está fundado todo deber. Y como la idea de órden liga todo entendimiento, pues el órden es *verdad*; y liga asimismo toda voluntad, porque el órden es *bien*; infiérese que no se puede pensar en la sociedad sin pensar en el *deber* que exige de uno hacer bien á otro; y en el *poder opuesto* (XLIII) con que este último mueve al primero á obrar en su favor, en virtud

de las leyes que el *órden* manifiesta á entrambos. Este poder suele indicarse con la palabra *derecho*.

Vimos en otro lugar (124) el modo cómo la primera idea del *derecho*, ó sea de lo *recto*, apunta en el sentido moral por virtud del órden de las acciones dirigidas al fin esencial de la naturaleza humana. ¿Pero cómo se reviste esta idea de los caractéres que percibimos en el *derecho* de un hombre con relacion á otro? Determinemos primeramente estos caractéres analizando las ideas que queremos expresar con la palabra *derecho*, y en seguida veremos cómo nacen estas ideas en nuestra mente.

342. ¿Podemos por ventura decir, hablando con propiedad, que un terremoto tiene derecho para derribar los edificios, ó que el lobo tiene derecho para devorar las ovejas? No ciertamente; *derecho* es voz del órden moral, y por consiguiente sólo puede referirse á séres inteligentes. Y no basta que poseamos el principio de la razon para ejercitar un derecho: el mentecato obrando como tal no ejerce derecho ninguno, aunque realmente pueda tenerlo, como tiene realmente el principio de la razon. El derecho segun nuestras ideas dice proporcion á la razon: el que goza de la razon puede tener *derecho*; quien tiene el uso de razon puede tener *el uso del derecho*.

¿Pero qué entendemos por las palabras—*tener derecho*?—Entendemos que se tiene un *poder*. Así quien dice—el que es dueño de una cosa tiene derecho de disponer de ella—entiende que *puede* disponer de ella en efecto. ¿Y qué especie de *poder* es este? El ladron que tiene en su *poder* á un caminante ¿tiene acaso *derecho* á retenerlo? No: la fuerza física por sí sola es más bien contraria al derecho. El *derecho* es, pues, un *poder* independiente de la fuerza; puede haber derecho sin fuerza física, y fuerza física sin derecho.

Todo *poder* supone sin embargo una *fuerza*. Por donde siendo el derecho un poder, forzoso es que tenga una fuerza moral, como quiera que sólo conocemos dos fuerzas en la naturaleza, la una física que obra sobre los cuerpos, y moral la otra que obra

sobre los séres espirituales. Tener derecho quiere por consiguiente decir tener un poder moral, un poder sobre los séres espirituales.

343. ¿Y de qué modo se puede obrar sobre estos séres? Sobre la inteligencia ejercita su accion la verdad, sobre la voluntad el bien; el derecho indica, pues, un poder fundado en la verdad y en el bien; poder evidentemente irresistible para el entendimiento, al cual no es dado rehusar su asenso á la verdad: poder cuyo ejercicio consiste en presentar á la razon de otro una verdad que le muestre el enlace que tiene para él mismo la accion que se le exige con el logro del bien infinito. Esta verdad, base demostrativa del derecho, es la que suele llamarse *título* del derecho.

344. De donde resulta: 1.° la razon metafísica por la que no se admite en el lenguaje propio la voz *derecho* sino para expresar alguna relacion entre séres inteligentes; como quiera que *representar* una verdad y *percibirla* sólo es propio de la inteligencia. ¿En qué sentido decimos, pues, que tenemos derecho en nuestras obras, en nuestros bienes, que no son cierto séres inteligentes? Lo decimos mirándolos no como *término* de una relacion, sino como materia. En efecto, inmensa es la distancia que media entre *tener derecho respecto de una persona y tener derecho en una persona*: *respecto* indica tendencias de relacion, y por tanto sólo puede aplicarse á séres inteligentes (¿á quién se le ocurre decir que *tiene derechos respecto* de su pollino, *respecto* de su hacienda?); *en* ó *sobre* indican materia de derecho, y se aplica á toda especie de séres, diciéndose tener derecho *en* un criado, *en* la hacienda, *en* el caballo, etc.

Pero no siendo los cosas *en* que tenemos derecho el término moral del derecho mismo, ¿cuál será la persona á la cual se refiera este derecho? Quizá ocurra á alguno que existan derechos sin deberes correlativos; así cuando decimos *todo hombre tiene derecho á buscar la felicidad*, este derecho no parece correlativo á ningun deber de otra persona, pues hasta el ermitaño solitario se nos presenta adornado de este derecho.

345. Mas por poco acostumbrado que esté nuestro oido á la propiedad del lenguaje, percibirá muy bien que sólo puede decirse del ermitaño que *tiene derecho* á procurar su felicidad en razon de la posibilidad de que alguno se le oponga en el camino emprendido para alcanzarla: suprimida con el pensamiento esta posibilidad, puédese muy bien decir que el ermitaño *debe* ó *puede* buscar la felicidad; mas el deber expresa una pasividad moral, el poder expresa lo *lícito*, es decir, el poder de quien depende de otro, no el poder de quien exige que otro haga alguna accion. Esta última idea, que es propiamente la idea del derecho, no puede nacer sin un término proporcionado, es decir, sin un sér inteligente ligado por deber moral.

Luego el derecho en nuestras obras, en nuestros bienes, etc., sólo es derecho en cuanto prohibe á otro que ponga impedimento á la libre disposicion: el derecho positivo ademas no sólo le veda ponernos impedimento, sino oblígale positivamente á obrar en nuestro favor. Uno y otro tienen siempre por términos á séres inteligentes.

346. Resulta 2.° la diferencia esencial entre *autoridad* y *derecho* (*a*): el derecho no hace otra cosa que representar el enlace de un acto exigido con el órden preexistente; la autoridad *produce* esta misma conexion enlazando realmente con el órden lo que no tenia conexion con él (101). Así un general que manda en una guerra justa el asalto ó demolicion de algun fuerte, *tiene* el derecho de dictar esta órden, y es causa del derecho que ejercitan los soldados de asaltarlo ó demolerlo, derecho que ántes no tenian. La *autoridad* es, pues, *un derecho*, pero no *todo* derecho es autoridad.

347. Las observaciones que hemos hecho sobre la idea del *derecho social*, ó como dice Romagnosi, del *derecho jurídico*, nos

---

(*a*) Yerra, pues, Cousin (*Cours d' Hist. de phil. mor. lec.* 8) en decir: *qu'est ce que la souveraineté? c'est le droit*; debiendo haber dicho *c'est un droit.*

hacen comprender fácilmente el modo como se origina en nosotros. Si esta idea se funda en la conexion de un acto con el órden, es evidente que su fundamento es el mismo de la *obligacian* (100), salvo que esta expresa el término pasivo *deber*, y *derecho* expresa el término activo *poder*, nacido del órden. Luego tan pronto como el órden que yo conozco me presenta á una inteligencia obligada á obrar respecto de otra, echo de ver en esta el *derecho* ó sea el *poder conforme á razon* respecto de la inteligencia obligada. Si yo os *debo* conforme al dictámen de la razon respeto, obediencia, amor, dinero, etc., vos *podeis* exigir de mí que os los haga efectivos; pero ni mi obligacion nace de vuestro derecho, ni vuestro derecho de mi obligacion, sino que ambos á dos nacen al mismo tiempo de la ley de órden eterno comunicada á nosotros por nuestra razon (XLIV). Royer Collard censura sobre este punto á Wattel que dice que *el derecho nace del deber*, fundándose en que no se puede tener *derecho á hacer* sino lo que es conforme al deber: censura razonable si la palabra *deber* (*a*) se toma aquí como correlativa al derecho de la otra parte: mas si el deber dice relacion (*b*) al Ordenador Supremo, el lector comprenderá por lo que hemos dicho que la proposicion de Wattel es muy verdadera, porque no se puede comprender el derecho sin el deber de obedecer al Ordenador Supremo que lo impone ó asegura.

Nótese ademas que el vínculo del derecho puede considerarse ora como habitual, ora como actual; el primero de los cuales es propiamente la potencia moral de que hablamos, vigente por ordenacion del supremo Instituidor de la sociedad. Pero en mu-

---

(*a*) No admitimos este término técnico por ser *tautológico*; y á la verdad, significando una misma cosa las palabras *jus* y *derecho*, ¿qué puede añadir á este segundo sustantivo el adjetivo *jurídico* que sale de *jus*? No así el término *social*, el cual expresa el carácter distintivo del derecho de que hablamos entre hombre y hombre ó entre las inteligencias asociadas.

(*b*) Notas al Der. de g. de WATTEL, tom. 3. § 3.

chos casos esta potencia no produce su último acto, si el hombre investido de él no la pone por obra manifestando la voluntad de ejercitarlo. Así el que saca una letra de cambio tiene derecho de repetir su importe del girador; pero este no está obligado á pagar la suma miéntras el documento no se le presenta en debida forma por el corresponsal. En este caso, al actuarse el derecho de una parte actúase asimismo el deber de la otra, y en este sentido puede decirse que el *deber* actual nace del derecho actual, si bien uno y otro son en su primer orígen hijos gemelos del supremo órden moral.

348. Así cuando decimos *yo me obligo*, *yo adquiero un derecho*, no somos realmente autores del sagrado vínculo que une á los séres espirituales, sino únicamente ponemos la condicion material de la obligacion ó del derecho, entrando espontáneamente en aquellas relaciones en las que *el órden eterno nos impondrá el deber*, *ó nos atribuirá el poder* para con el término ó persona respectiva (*a*). Y como sin quererlo, ni comprenderlo, ni saberlo podemos entrar en tales relaciones materiales, tambien podemos sin quererlo, ni comprenderlo, ni saberlo tener ó adquirir derechos.

349. Por aquí se explica la existencia de derechos *inalienables*. Si los derechos fuesen una disposicion que únicamente cediera en provecho del individuo, todos podrian enagenarse (despues hablaremos de esto); pero como nacen del órden y á menudo se ordenan al bien comun, no pueden decaer sin que decaiga la sociedad, y no es poderosa á imponerles silencio la voluntad de los particulares, y á veces ni la voluntad misma de

(*a*) Con mucha verdad dijo, pues, el Sr. Perez en un artículo sobre la *perfeccion civil*, inserto en el Diario de Estadística de Palermo (1840, cuad. 2, pág. 203), que el *derecho* es de razon *absoluta* y de posicion *contingente*: doctrina ya ántes explicada por Romagnosi (Giurisp. teor. p. I, lib. IV, c. V, núm. VII, § 1941); el cual muestra aquí poco discernimiento *reduciendo á una trivialidad que nada concluye* la eternidad inmutable y necesaria del derecho natural.

las sociedades particulares, si ántes no se disuelven. Así el padre no puede enagenar el derecho á ser obedecido, ni el hijo á ser educado, porque fundados ambos en el órden de la naturaleza, constituyen *un deber* recíproco para bien de la sociedad universal.

350. El análisis que hemos hecho del *derecho social* nos conduce á definirlo—*un poder irrefragable conforme á la razon.*— Las palabras *conforme á la razon* demuestran que es una relacion moral; la de *poder* lo contrapone al otro término de la relacion que es el *deber*; y el ser *irrefragable* restringe la idea de *poder conforme á la razon* que podria extenderse á todo lo *lícito*, y caracteriza el derecho que hemos llamado *social*, determinando la fuerza que tiene para encadenar la voluntad de otra persona.

351. Por lo demas nótese que esta *irrefragabilidad* con que liga la libertad de otra persona, puede sufrir varios obstáculos; y en primer lugar puede ser violada por la fuerza física, que lleva el nombre de *violencia*; 2.°, puede ser contradicha por otros derechos que resulten en colision; en cuyo caso, aunque subsista el derecho, no se exterioriza sin embargo, como tampoco se exterioriza segun los físicos aquella fuerza neutralizada por la reaccion á que llaman *fuerza muerta*.

352. 3.° Puede ser oscura en sus títulos y en su materia, como sucede con aquellos derechos que nacen principalmente de las disposiciones del ánimo sobre que versan, como son, por ejemplo, los derechos á la amistad, á la gratitud. No pudiendo estos derechos conocerse perfectamente en sus títulos, ni compararse exactamente con la *cantidad* de su cumplimiento, no están sujetos á la ley social humana de tal suerte que pueda esta darles una norma precisa y juzgar sus trasgresiones, por lo cual suelen llamarse derechos imperfectos ó no rigurosos (XLV). En estos casos el derecho no cesa de ser irrefragable, mas por razon de la oscuridad de su título ó materia, es menor su eficacia para subyugar los entendimientos; fuera de que muchas veces sus

efectos quedan en suspenso por virtud de las combinaciones morales, como lo explicaremos en breve (361).

353. De la idea del derecho nace espontáneamente la de *justicia* social. Un alma recta admira el órden y lo ama (286 y sig.) en sí misma y en los demas, y por consiguiente propende á guardarlo haciendo de modo que al *derecho* corresponda exactamente el *deber*. Esta inclinacion habitual á igualar á entrambas partes suele llamarse justicia; mas para establecer esta igualdad debe poseer las bases en que descansen sus juicios: ¿qué bases son estas?

354. La justicia *social* es para nosotros justicia entre *hombre* y *hombre* (314, 319). ¿Pues qué proporciones median entre hombre y hombre? Basta considerar la forma de la cuestion para comprender que hablo aquí del *hombre* en abstracto, es decir, del hombre considerado cuanto á las *solas* dotes que entran en la idea de *humanidad*, del hombre considerado como animal racional. Considerado bajo este aspecto, es claro que entre hombre y hombre la relacion que media es de perfectísima *igualdad*; porque un *hombre* y otro *hombre* no son sino *dos veces la humanidad*: ¿puede darse mayor igualdad de proporciones? De donde tengo que concluir que la justicia social debe igualar *de hecho* á todos los hombres en lo tocante á los *derechos de humanidad*, como el Criador los hizo iguales *en naturaleza*; y que el hombre que obra tomando por norma la justicia, llena las intenciones de quien le crió.

355. Pero vamos despacio: ¿dónde está ese *hombre abstracto*, esa *humanidad repetida* cuya nocion me ha sugerido los primeros lineamentos de la justicia social? Si hay unos hombres asociados á otros hombres, existen siempre *in concreto*, siempre individualizados, dotados siempre de fuerzas, de propiedades determinadas. Pues ahora, ¿dónde está la igualdad tratándose de hombres considerados bajo este aspecto? Comparad edad con edad, ingenio con ingenio, robustez con robustez, etc.; todo es aquí disparidad, y disparidad, nótese bien, que dimana de la

naturaleza, porque la naturaleza es la que forma los individuos, como forma las especies; ó mejor dicho, la naturaleza forma los individuos, el hombre percibe las especies. Concluiré, pues, rectamente que todos los individuos humanos son *naturalmente desiguales* entre sí en lo tocante á la individualidad, como son *iguales* naturalmente cuanto á la especie; y así las acciones humanas entónces serán justas cuando se acomoden á los derechos individuales diversos de aquellos á quienes se refieren (XLVI).

356. ¿Pero es una contradiccion esta desigualdad individual asociada á aquella igualdad específica? De ningun modo; porque ¿qué son las propiedades individuales respecto de las específicas? Son cosa añadida, adicion dependiente de todas las diversidades individuales con que los hombres ejecutan ó reducen al acto las fuerzas de su naturaleza. Ahora bien, ¿no es cierto que añadiendo á cantidades iguales cantidades desiguales, las sumas tienen que ser desiguales? Añadid, por ejemplo, á las propiedades específicas de *hombre* la *individual* de *hijo*, y tendreis que respecto al padre está en relacion de deudor; como quiera que *ser hijo* quiere decir *haber recibido el sér*, como *ser padre* significa *haberlo comunicado*. Ahora bien, mirados el que *da* y el que *recibe* como *hombres* solamente, son iguales y nada se deben entre sí; luego para que haya igualdad entre ambos términos es preciso que pues uno de ellos al *individualizarse* ha recibido la existencia del otro, tenga este derecho á recibir otra cosa equivalente. Pide, pues, la justicia que el hijo dé al padre alguna cosa en cambio del sér que ha recibido de él (*a*). ¿Y por qué razon nos dicta la justicia que debe haber igualdad entre ambos términos? Justamente porque la *humanidad*, que es en ambos *igual*, reclama la *igualdad* como su propio derecho. Luego la desigualdad entre los individuos que hemos considerado, léjos de opo-

---

(*a*) En este caso la justicia no será nunca *rigurosamente* satisfecha, porque es imposible que el hijo retribuya al padre el sér que recibió de él.

nerse á la igualdad específica, es la consecuencia necesaria de ella; la igualdad específica es la base de todas las desigualdades individuales, como la unidad de la naturaleza lo es de todas las individualidades diversas entre sí. No acertamos á comprender (si no es recordando que la voluntad cuando llega á desencadenarse tiende naturalmente á confundir hasta las ideas más evidentes) la extrañeza de aquel demagogo que despues de condenar la desigualdad por contraria á la educacion de los pueblos y por consiguiente inadmisible y culpable delante de Dios, salva sin embargo de su anatema la desigualdad del talento y la de las buenas obras (*a*). ¿Acaso son ménos desiguales los hombres en vigor de temperamento y de brazo, en razon del sexo, en relaciones simpáticas y civiles y en tantas otras cosas accidentales? ¿Ó es que de estas distinciones puede nunca prescindir sin injusticia y sin contradiccion el que las reconoce en el ingenio y en las obras? Todo es desigualdad en los individuos, por mas que sea perfectísima en ellos la semejanza de naturaleza: pero esta semejanza sólo reina en el órden abstracto; en el mundo real la desigualdad es indeleble.

357. Es consecuencia de esta desigualdad la suma diversidad que se echa de ver en lo que dispone la justicia acerca de los bienes particulares y acerca de los bienes comunes ó sociales. Si un individuo recibe *tanta* cantidad de otro, en cuyos bienes no tiene derecho alguno, deberá dar *otro tanto* si quiere en justicia igualarse con él. Entre iguales la justicia consiste en una *paridad de cantidad*; porque no seria justicia añadir por una parte lo que se quitara de otra. El *derecho* que tiene á recibir el que da, no pasa de la cantidad dada, y así queda satisfecho con recibir *otro tanto*. Pero suponed que dos ó más individuos, asociados para un fin comun (por ejemplo muchos navegantes para el descubrimiento de una region desconocida, ú otras muchas per-

---

(*a*) MAZZINI *Santa Alleaza*, § 6.

sonas para establecer una casa de educacion), disputan entre sí por algun oficio ó preeminencia, ¿dareis en tal caso á todos lo que dais á alguno de ellos? ¿tomareis aquí la igualdad cuantitativa por regla de justicia? Jamas, esto seria ridículo pensarlo, é imposible de ejecutar. Pero ¿y la igualdad? La igualdad estará aquí en equiparar los oficios con las capacidades, las recompensas con los merecimientos, los castigos con las faltas, y el órden real con las proporciones ideales de los medios con el fin. Y todos deberán darse por satisfechos con llegar juntos por este camino al fin comun.

358. Considerada la justicia en cuanto equipara las *cantidades* entre los particulares, fué llamada *conmutativa*, porque sirve de norma en los contratos por cuya virtud se truecan ó permutan en el comercio los bienes materiales; y en cuanto equipara las *proporciones* en el bien comun, *distributiva*, porque dirige á los magistrados en la distribucion de las funciones de la sociedad.

359. Con estas ideas de *derecho* y de *justicia*, apoyadas en el hecho de la identidad natural de naturaleza y de la desigualdad igualmente natural de los individuos entre sí, podemos ya considerar por separado los *derechos* y *deberes* sociales en la seguridad de verlos nacer de la misma naturaleza y de los hechos. Y pues el primer principio de la moral aplicado al sér social nos obliga á procurar el bien de otro, y por consiguiente á guardarnos de impedirlo, claro es que en este otro nace un derecho correlativo de hacer el bien propio sin obstáculo de nuestra parte, miéntras por la suya no lo oponga á nuestro bien.

360. Esta es la consecuencia *natural* de la *igualdad específica* (de cuyos derechos hablamos en la presente explicacion de la teoría del sér social y de los deberes de asociacion *universal* que unen natural y recíprocamente á los hombres, reservando las consecuencias de la desigualdad individual para cuando tratemos más tarde de las sociedades concretas en que se producen); siendo todos nosotros igualmente *hombres*, nuestros entendimien-

tos son todos igualmente *entendimientos*; no hay por consiguiente *en la sola humanidad* razon alguna que pueda obligar á otro hombre á someterle su propia razon, ni tampoco su voluntad y sus obras.

Por tanto, *si se atiende á la sola razon de humanidad*, todos los hombres tienen igual derecho á hacer las obras que reputen mejor ordenadas á su propio bien, y nadie puede impedirles que las hagan, ni contradecir *el derecho de los otros*, sin pecar contra el *órden* de justicia de que depende este derecho. Este poder irrefragable de hacer lo que es bueno tomando cada cual como regla el dictámen de su razon sin poder ser racionalmente impedido, se llama derecho de *independencia*; el cual tiene pleno vigor en el hombre habida consideracion á *su sola humanidad* abstracta (XLVII).

361. ¿Hasta dónde llega este derecho ó poder irrefragable conforme á la razon de labrar cada cual su bien propio? Fácil es comprenderlo: siendo en el hombre ilimitada por sí misma la tendencia hácia el bien (30) no puede tener otros límites que los de la materia de sus derechos, ó de los derechos de otro que pueden salirle al paso. Todo hombre puede por tanto emplear *cuantas fuerzas* ha recibido en procurar su *verdadero* bien, esto es, el bien ordenado (19) *miéntras* no toque al derecho de otro. En llegando á este límite, sobreviene la colision entre los dos poderes opuestos, y permanece en suspenso la accion del derecho más débil, pues es imposible que *dos poderes conformes con la razon* sean activamente y *en un mismo tiempo* contrarios (XLVIII), ó que la razon dicte á uno que tiene derecho á recibir y al mismo tiempo diga á otro que *no debe dar*.

362. Bien será advertir que la accion del derecho más débil no queda *anulada*, sino sólo detenida por el choque de un poder más vigoroso, el cual suspende la actividad del primero cuando este se le opone, y *nada más*. Así, cuando por alguna razon se considerase un hijo dispensado por la colision de otro derecho de la obediencia debida á su padre en el momento de

elegir su profesion, no por esto se podrá reputar libre de cualquier otro vínculo de dependencia. La razon de esto es óbvia: el derecho natural no es más que una consecuencia del órden natural; es así que el órden no cambia en los casos de colision sino *relativamente* al derecho colidente, perseverando *en sí mismo* en el sér que ántes tenia, porque el órden de la moral *natural* no puede cambiar; luego las consecuencias ó sea los derechos *en sí mismos* no cambian ni pueden cambiar por virtud de la sola colision, sino sólo se suspende su actividad relativamente á la colision (*a*).

363. Hemos dicho que de los dos derechos en que hay colision el más débil pierde su actividad; ¿pero en qué consisten la *debilidad* y la *fuerza* de los derechos? Lo explicaremos brevemente. El derecho es un poder que nace del órden representado á la razon (347); luego tanto es más vigoroso cuanto es más importante su materia, y el órden más universal y su evidencia más perspicua. Digo lo primero, cuanto es más importante su materia ú objeto, porque de este debe tomarse la especificacion del derecho como de cualquiera otra facultad (23 y sig.): y se dice importante la materia que *importa* ó contiene algun bien ó está enlazada con él (343). Lo segundo, afirma que el derecho es más fuerte *cuanto es más universal el órden* de que procede, porque el poder del órden para mover nuestra razon está fundado en la necesidad de tender hácia el bien (343); es así que el bien mueve tanto más la voluntad y es aprobado por la razon, cuanto

---

(*a*) Gran diferencia hay entre la oposicion de los *títulos* y la colision de los *derechos*; la oposicion de los *títulos* supone incertidumbre de la *verdad*, como quiera que los títulos son verdad (343); ahora bien, una verdad incierta no *puede* exigir el asenso de otro; luego no puede crear *derecho*. Pero la colision de derechos supone la existencia de dos *poderes* ya creados por el *órden* aplicado á los hechos; y miéntras los hechos no se alteren, estos poderes no pueden decaer, sino sólo suspenderse cuanto á sus efectos, cuando la materia siendo la misma para entrambos no puede bastarles.

es más universal y mayores bienes particulares comprende; luego el poder del órden *más universal* mueve racionalmente más que el *ménos universal*. Así por ejemplo, el derecho social debe ser preferido, siendo en todo lo demas igual, á los derechos individuales, el público al privado. Por idéntico motivo añado, lo tercero, que la mayor evidencia de los títulos da mayor fuerza al derecho, porque ejercitando este su accion sobre la voluntad por medio del entendimiento, y no teniendo influencia eficaz sobre el entendimiento sino la verdad evidente, síguese que cuanto más evidentes son los *títulos* del derecho, tanto es este más poderoso á mover el entendimiento y la voluntad.

364. Resumamos en breve las materias sociales hasta aquí examinadas. El hombre debe hacer el bien para llenar las intenciones del Criador (112); este Señor al criar á los otros hombres no pudo tener intenciones diversas de las que tuvo al criarme á mí mismo, pues les dió la misma naturaleza, ó sea el mismo impulso primitivo (7, 314); luego debo procurarles el mismo bien que á mí. Todos los hombres conspiran, pues, al logro de un mismo bien con medios entre sí concertados; en esta comun y activa conspiracion consiste la sociedad, y así todos los hombres luego que se encuentran unos con otros, se constituyen en sociedad en fuerza de la ley de amor que resulta del órden establecido por el Criador. Y así como este órden se me hace á mí manifiesto en el *deber* que me impone, así tambien se hace manifiesto á los otros séres inteligentes con los cuales me une este *deber*: por donde *pueden* ellos *racionalmente* exigir de mí lo que yo les *debo*, ó tienen *derecho* á esto; y si yo amo el órden, si á él *ajusto* mi voluntad, no puedo negarles lo que les debo. La *justicia* me apremia á guardar una relacion de igualdad en lo que les *doy* con lo que les *debo*. Hé aquí en pocas palabras la sustancia de las doctrinas antecedentes.

CAPITULO IV.

DESENVOLVIMIENTO DE LOS DERECHOS Y DEBERES SOCIALES UNIVERSALES.

SUMARIO.

365. *Division de los deberes sociales.*—366. *Deber* 1.° Veracidad; *es base de la sociedad y consecuencia de la naturaleza humana.*—377. *Diferencia entre la mentira y la palabra equívoca*—368. *es guía de las acciones.*—369. *Grados de la injuria hecha por el mentiroso* 1.° *por el daño que hace*—2.° *por la obligacion de impedirlo.*—370. *La veracidad es la base de los deberes convencionales,*—371. *necesidad de la verdad por ser por sí misma bien.* 372. *Es mala la mentira, pero no el silencio.*—373. *Deberes relativos á la voluntad de otro*: *querer su bien*—374. *no poner obstáculos al logro del sumo bien.* Pública honestidad—375. *concurrir con el honor, amor y cortesía.*—376. *De la obligacion de amar á los enemigos*—377. *fundada en la naturaleza.*—378. *Malicia antisocial de la venganza.*—379.—*Deberes relativos á la vida*; *conservacion*—380. 1.° *al defenderse.*—381. *La muerte en defensa propia no es lícita contra el justo agresor*—382. *ni contra el injusto, si se puede evitar el efecto de su agresion*—383 *ó si sólo tira á causarme daño no grande en los bienes*—384. *ó si puedo desarmarlo, hiriéndole tan sólo.*—385. *Fuera de estos casos puede darse la muerte al injusto agresor*—386. 1.° *porque falta al órden, y pierde por consiguiente su derecho*—387. 2.° *porque obra espontáneamente sin ser forzado por la ley de la necesidad,*—388. *la persona acometida tiene derecho en los medios del agresor.*—389.—*El derecho de defensa* usque ad mortem *cesa cuando es* inútil *ó* insuficiente—390. *hay derecho al auxilio de los demas.*—391. *Epílogo del derecho de defensa llevado hasta el punto de dar la muerte*—392. *Semejante defensa puede ser un* deber *cuando en otros es un* derecho.—393. *Del duelo*: *su orígen*—304. *su definicion*:—395. *es contra la ley natural de la defensa*;—396. *es contra la naturaleza del honor*; *no supone valor*—397. *es superticioso si presume ser un juicio de Dios.*—398.—*Otro deber de conservacion*: *sustentarse*—399. *de él nace el derecho de* dominio,—400. *esto es*, 1.° *el derecho de tener lo necesario*—401. 2.° *de no ser privado de él contra su voluntad*—402. *de* excluir *á cualquiera otro de él*, *de* usarlo *y* reivindicarlo;—403. *prueba de instinto en favor del dominio natural*;—404. *el dominio no es enteramente de institucion humana*;—405 *equívoco de la comunion primitiva de los bienes.*—406. *Propiedad inmueble*: *nace del derecho de no servir*—407, *y de los hechos de* propagacion *y de* necesaria cultura.—408. *La division de los fundos es del estado* natural *no del* nativo: *diferencia de estos dos términos.*—409. *Objeciones. Cultivar es*

hecho libre. Lo es respecto del individuo, no respecto de la especie humana: —410. *se explica una contradiccion aparente de Suarez.* —411. *Equívoco de la hipótesis de la primera division.*—412. *Modos de adquirir el dominio: modos primitivos.* Ocupacion ó accesion.—413. *Modos derivativos*—414. 1.° *voluntario por tradicion*—415 *contratos gratuitos y onerosos:*—416. *los primeros no pueden renunciar á la* gratitud—417. 2.° *modo: involuntario, en cuantos casos puede tener lugar.*—418. *Variacion de poseedor. Lo que dicta la naturaleza sobre la* testamentifacion.—419. *Mutacion del hecho por parte de los no poseedores*—420. *por parte de la materia:* accion *que compete al que ha sufrido daño.*

365. Establecidas con la mayor claridad posible las ideas de *sociedad*, *deber*, *derecho* y *justicia* sobre el primer principio de la moral—*haz el bien*;—explicado su gérmen primitivo en el deber de *amor* y en el derecho de *independencia*, no queda que hacer para proseguir la razonada deduccion de los deberes y derechos secundarios del órden universal, sino aplicar los primitivos á la naturaleza humana considerada en muchos individuos asociados entre sí por la sola tendencia hácia el bien universal. Pero tengamos presente que todos los deberes y derechos que veamos originarse de aquí, dicen relacion á *un sér abstracto*, esto es, á *la humanidad reiterada* muchas veces (354), y por tanto no pueden reducirse á la práctica sino es actuándose en los individuos de las sociedades particulares, y combinándose con las formas sociales que de los mismos resultan (*a*).

366. Haz el bien de los demas hombres, quiere decir que debemos querer para otro lo que para nosotros queremos. ¿Y cuál es el bien que debo querer para mí mismo? Debo querer para mí: 1.° el perfeccionamiento del entendimiento; 2.° el de la voluntad; 3.° el de la vida (260, 265, 270 y sig.). Hé aquí los tres capítulos en que se dividen nuestros deberes para con los demas. Declarémoslos.

366. Con relacion á su entendimiento les somos deudores de la verdad; este es el deber que se llama *veracidad*. La gravedad de

(*a*) V. *Exámen crit.* t. 1.°, cap. VII.

su obligacion puede fácilmente comprenderse por la naturaleza de la sociedad, la cual reposa enteramente sobre este deber. Porque ¿qué cosa es *sociedad*? Conspiracion de inteligencias concertadas en sus juicios, para que á estos sigan la concordia de las voluntades y de las acciones (304 y sig.); pero esta armonía no procede de su natural determinacion, ántes es del propio natural de la inteligencia una cierta indeterminacion (12); no puede, pues, nacer sino de la recíproca comunicacion de los pensamientos, para la cual sirve naturalmente el lenguaje, sea la que quiera su forma, ó vocal, ó gráfico, ó mímico (pues de las voces, de los escritos y de los gestos podemos valernos para comunicar á otros nuestros pensamientos). Luego la *veracidad*, ó sea la conformidad de los signos con las ideas, es el primer vínculo externo de la sociedad, y la *mentira*, ó la no conformidad de tales signos, arranca de raíz todo gérmen de sociedad, haciendo imposible la conspiracion de los entendimientos; porque ¿cómo seria posible saber lo que otro piensa si el lenguaje no fuese su verídica expresion?

367. Por donde se ve en qué consiste la mentira: en *hablar lo contrario de lo que se piensa*; lo que la hace intrínsecamente mala no es precisamente el querer engañar á otro, sino ser ella por sí misma *engaño* (a). En efecto, en los estratajemas de la guerra *quiérese* el ageno engaño; pero no hay en esto malicia, porque las marchas y contramarchas del enemigo no tienen *por sí mismas* significado alguno. De aquí la gran diferencia entre el *equívoco* y la *mentira*: en el primero se dice la verdad aunque ménos claramente; en la segunda se dice lo que es falso. El primero no es *por sí* engaño; la segunda es una contradiccion positiva del hombre exterior con el interior: el equívoco, lo mismo que el silencio, es malo cuando defrauda un bien debido á otro, ó cuando quiere un mal: pero como no le debemos siempre todo bien, no es siempre malo el equívoco; la mentira

(a) V. S. Tom. *Summ.* 2, 2, 9, CX, art. 10.

es mala aunque no quiera el mal directamente, y aunque se dirija á algun bien, porque es engaño de *por sí*, ó sea, *doblez* de un sér que es *uno* por naturaleza. La malicia de la mentira depende, pues, de *su sér antinatural y antisocial*; la malicia de la ambigüedad del *daño* que hacemos callando una verdad, cuando estamos obligados á decirla á otro. De donde resulta que el *deber* y el *derecho* de veracidad no son instituidos principalmente en favor del individuo, sino de la sociedad entera; y por tanto ningun individuo puede renunciar á ellos; pues ni la sociedad misma particular podria hacer esta renuncia, aunque bien puede en ciertos casos desobligarse á sí misma, y quitar así la materia á las leyes sociales; pero no puede, conservando su sér de sociedad, entrar en lucha consigo misma y violar las leyes del Criador.

368. Confírmase la obligacion natural de la *veracidad* atendiendo á la materia de este deber, pues la *verdad* constituye por razon del uso que hace el hombre de ella la raíz y el medio de *todo su bien*: ¿ni qué otro guia le podria dirigir en la gestion de sus intereses y en el gobierno de sus acciones, si no resplandeciese en su espíritu la luz de la verdad? En medio de la perpétua contradiccion y complicacion de los intereses, de los intentos y de los negocios de los asociados, ¿á dónde acudiria por luz la prudencia para dirigirse á evitar los peligros y llegarse á su fin, si la palabra no anduviese acorde con el pensamiento? Es, pues, la veracidad un *deber*, y por consiguiente un *derecho* importantísimo por razon de la materia sobre que versa; y el faltar en él una *ofensa*, ó sea una *injuria* contra el prójimo.

369. Ofensa tanto más grave cuanto es mayor el *daño* que puede causar en sus intereses, y cuanta mayor es la *razon* que tiene para dirigirse por nuestra veracidad. Este daño puede por consiguiente subir de punto, así por la materia de él (bienes, fama, vida, etc.) como por la mayor dificultad que puede suscitarle de encaminar rectamente sus pasos, no sólo defraudándole de una verdad cuyo conocimiento le es necesario, sino tambien insinuándole un error positivamente pernicioso.

La razon que tiene de fiarse de mí es tanto más poderosa, cuanto más obligado estoy á querer para él el bien de la *veracidad*, ahora sea por título de caridad natural, como de amistad, parentesco, ciudadanía, etc., ahora por la obligacion que voluntariamente me impongo prometiendo, aconsejando, etc.; ora por las formas sagradas de que la revisto, como es principalmente el juramento; ora en fin por la imposibilidad en que se encuentra de adquirir por otro medio la noticia de la verdad.

370. Tales son los principales motivos que hacen sagrada la verdad en las *convenciones*, ó sea en aquellos actos en que intentamos expresamente dar á otros la seguridad que ha menester para obrar, dándole á entender lo que determinamos de hacer para con él. Sea que él manifieste en nuestro favor la determinacion de hacer algo en cambio de nuestras intenciones benéficas, ó que simplemente dé á entender que se fia de nuestra *palabra*, ó como suele decirse, que la *acepta*, nosotros quedamos rigurosamente obligados *por lo pronto* á declararle la verdad presente, y despues á obrar en conformidad de la determinacion declarada; por lo ménos cuando nuestra declaracion ha sido no sólo acto humano sobre materia honesta, sino tambien libre de toda violencia. Mas si la violencia hija del temor interviniese en el acto, la cuestion ofreceria cierto grado de complicacion, que no podemos aún penetrar bien á la luz de las solas indicaciones que aquí apuntamos acerca de los deberes y derechos consiguientes á las convenciones (XLIX).

371. Pero no es solamente la verdad un medio de guiar el hombre sus pasos, sino un verdadero bien; el bien principal de la naturaleza humana, cuya diferencia específica es la *razon*. Por lo mismo estamos obligados á hacer cuanto es de nuestra parte para que el hombre posea el bien á que aspira su entendimiento, el cual tiene derecho á no ser privado injustamente de este bien. Y son tanto más sagrados este *deber* nuestro y este *derecho* del prójimo, cuanto es más íntima la conexion de la verdad dada con aquella Suma Verdad que algun dia debe satisfacer nuestro

anhelo y colmar nuestra felicidad (39, 228). Así, profesar una creencia recta, é impedir cuanto sea posible la propagacion de toda doctrina perniciosa, son deberes no solamente de toda persona religiosa, pero tambien de toda sociedad bien ordenada, como demostraremos luego con mayor extension.

372. Concluyamos entre tanto que jamas es lícita la mentira, cualquiera que sea la causa con que se procure paliarla. Advirtamos sin embargo que una cosa es decir lo que no pensamos, y otra muy diferente recatar lo que pensamos: hablar la falsedad es malo en sí, por ser contra la naturaleza de la palabra; recatar (cuando conviene) nuestro pensamiento, es conforme con la naturaleza del pensamiento mismo escondido por Dios en el seno impenetrable del corazon. Con lo cual provéese suficientemente al deber de la prudencia, sin la que no podria subsistir la sociedad; pero el saber componer las leyes de suerte que la prudencia no degenere en disimulacion, ni en simpleza é imprudencia la lealtad, es la obra maestra de la virtud natural (L).

373. De los deberes relativos al entendimiento que anhela por la *verdad*, pasemos á los que se refieren á la voluntad amante del *bien*. No siendo este bien sino la misma *verdad* y el *sér* considerado como objeto de una tendencia (36), tanto el bien como la verdad pueden considerarse como medios tratándose de bienes limitados, y como fin considerados en el bien infinito. Cooperar el hombre con sus semejantes para conseguir el bien infinito es el gran fin de la sociedad humana (319), y por consiguiente el fin á que miran todos los deberes que vamos considerando; pero no constituye en cuanto es *positivo* un deber distinto de los que arriba hemos expuesto en órden á la participacion de la verdad, como quiera que la voluntad para tender hácia el bien sólo ha menester que se le muestre con evidencia (30).

374. El deber *negativo* de no quitar á otro su posesion nos veda usar de él de suerte que se le haga á alguno difícil ó imposible el logro del bien de órden, verdadera perfeccion del

hombre viviente (41). Y porque despues de la ignorancia es el desórden de las pasiones el grande obstáculo que impide dicho bien, védase por este deber negativo todo lo que tiende á encender con exceso y desordenar las pasiones; en lo cual consisten los deberes de *pública honestidad* (a), y los derechos respectivos á su conservacion, de los cuales hablaremos en otra ocasion.

375. Á la consecucion del bien infinito y del órden de honestidad se dirige el uso de los bienes finitos, los cuales pueden ser ó materiales ó morales: de aquellos se ayuda el cuerpo, y trataremos despues: los medios ó bienes limitados del órden moral son aquellas relaciones amistosas y benévolas de toda especie que la naturaleza ha establecido para alivio grande en los trabajos de la humanidad, y que podemos reducir al honor, amor y cortesía. El *honor* es el tributo de nuestro entendimiento (128) con que acudimos á satisfacer la voluntad de los otros; el *amor* es el tributo de nuestra voluntad con que acudimos para el mismo intento; y la *cortesía* el tributo de nuestros modales. Todos los hombres, *en razon de hombres*, tienen derecho á estos bienes, vínculo natural de sociedad; pero el modo de cumplir con este deber puede variar: 1.° segun los grados que varían en la sociedad concreta el aspecto de las relaciones sociales; 2.° en proporcion á las maneras usadas respectivamente por los demas; porque siendo en todos iguales los derechos, igual debe ser en todos su observancia; y de aquí, que si alguno es defraudado en el suyo, puede á veces suspender para con el que injustamente se lo niega, la externa ejecucion de los deberes correspondientes.

376. ¿Mas podrá asimismo suspender el cumplimiento de los deberes de estima y benevolencia? Punto es este que pide ser explicado con exactitud, porque depende de los primeros principios del derecho que pueden por aquí recibir mucha luz, y porque trae consigo la solucion de otras cuestiones gravísimas. La

---

(a) V. *Exámen Crit.* t. 1.1 cap. VI, § 1 y 4.

presente se reduce en sustancia á preguntar si es natural la obligacion que tenemos de amar á nuestros enemigos. Para dar una respuesta sólida conviene remontarse á las primeras fuentes del derecho.

377. ¿Cuál es el motivo, cuál el título en que descansan filosóficamente el *derecho* y el *deber* del mútuo amor? La identidad de naturaleza: este es su título evidentísimo (314). En el caso propuesto, el enemigo no deja de tener la misma naturaleza que yo; luego sus derechos no se alteran (362), sino únicamente resultan en colision con el derecho que yo tengo á recibir de él honor, cortesía, etc. Este derecho mio me da racionalmente el poder de usar los medios adecuados para conseguir mi fin, pues sin esto no serian medios. Y yo pregunto: negando *interiormente* á mi enemigo la estima y el amor á que él tiene derecho en calidad de hombre, ¿puedo yo acaso recabar nada de un hombre que sólo ve el exterior? Claro es que no. Luego el derecho que yo tengo á su amor y cortesía no destruye al suyo para conmigo sino es tal vez en cuanto á ciertos signos externos; pero en cuanto á lo interior, déjalo enteramente subsistir. Más diré todavía: aun respecto á lo exterior las muestras de enemistad pueden tal vez suscitar nuevas dificultades contra mi propio derecho, y tornarse en medios ineficaces, y hasta contrarios ademas al intento. En tal caso ninguna colision resulta entre los derechos, y por tanto yo sigo debiendo lo mismo que ántes, y no me es lícito traspasar mi deber porque aquel otro traspase el suyo. Luego la *venganza*, ó sea querer el mal de quien nos hace mal, es un movimiento de la pasion contrario á la naturaleza del hombre (*a*).

(*a*) Bentham (*Oeuvres* t. 1, pág. 163) tuvo el descaro de decir que el *placer* de la venganza debe ser satisfecho, y que sólo es malo cuando infringe las leyes. «Une peine pour le delinquant produit naturellement le plaisir de la vengeance... C'est une jouissance a cultiver comme toute autre... innocent tant qu'il se renferme dans les bornes de la loi.»

378. Mucho más contraria será, pues, al ser social, porque mirando no á reparar las propias ofensas sino á ofender á otro, no hace sino aumentar las discordias y el desórden, y tiende por consiguiente á disolver enteramente los dos vínculos sociales sin los cuales la sociedad no existe: *amor* y *justicia*. Los hechos confirman esta verdad: suponiendo por un momento lícita la venganza, toda persona ofendida se armará contra su ofensor y le hará todo el mal que pueda hacerle; el ofensor pasará á la condicion de ofendido; y como la ofensa de un miembro afecta á todo el cuerpo, la que hiriese á algun individuo de alguna familia, colegio ó corporacion cualquiera, provocaria por sí sola cien puñales, y la sociedad no tardaria en convertirse en campo de batalla. ¿Hay, pues, nada tan contrario á la armonía social?—Pero de otro modo el ofensor quedará impune.—En toda sociedad hay una autoridad que la dirige á su fin (425); á ella toca reprimir los delitos, como despues veremos.

379. Pasemos al tercer capítulo de nuestros *deberes* y *derechos* de sociedad universal, que es la conservacion de la *vida* y su perfeccion. La vida humana está sujeta á dos causas de ruina, á saber: la violencia de los agresores y el natural descaecimiento de fuerzas. El *deber* y el *derecho* de conservarse implican, pues, naturalmente dos derechos de suma importancia: el derecho de *defensa* y el de *dominio*. Hablemos de uno y de otro separadamente.

380. Que todo hombre tiene derecho á conservar la vida que ha recibido de su Criador, y por consiguiente á preservarla de las embestidas que pueden destruirla, resulta con evidencia del *deber* individual declarado en otro lugar (271). Este derecho se halla expuesto en sociedad á la fuerza de la violencia, y violencia tal que no es posible impedir sin hacer daño al agresor. Ahora bien, ¿tiene en semejantes circunstancias la persona acometida el derecho de hacer este daño?

381. Conviene ántes advertir que puede acaecer que el agresor tenga el derecho y aun el deber de quitarle la vida

(lo cual acaece en efecto al ejecutor de la justicia, como diremos en otro lugar). En tal caso es claro que yo no tengo *derecho*, no digo para ofenderlo, pero ni siquiera para echar mano de la fuerza, pues no es posible contraponer un derecho activo á otro igualmente activo (361). La cuestion supone, pues, que el agresor no tenga derecho sobre mi vida, que sea un *agresor injusto*.

382. ¿Contra esta manera de agresor podré yo defenderme y aun inmolar su vida á mi defensa? Veamos los derechos que resultan aquí en colision. Estos derechos pueden ser varios, segun los casos; porque si la agresion da lugar á huir sin que la fuga cause otro mal, la colision es entre el *derecho* que yo tengo *á no ser turbado* en el lugar donde me encuentro legítimamente, y el *derecho* del agresor á *su propia vida*. La materia de mi derecho es tan inferior á la del derecho del agresor, que no permite dudar del *deber* que tengo de ceder mi derecho al otro (363). Pero si huyendo, supongamos, abandonase yo á mi familia en medio del peligro, es claro que cuanto fuere este peligro más importante por razon de su materia y de un órden más universal (que al fin la familia es una sociedad y el agresor un individuo), tanto más valor adquiere mi derecho comparado con el contrario; y así no sólo tendré *racionalmente* la *facultad*, sino á veces aun el *deber* de contrarestar al agresor á costa de cualquiera sacrificio de su parte.

383. Supongamos ahora que la agresion no dé lugar á la fuga, y que el agresor tira á quitarme la vida (pues si atentase sólo contra la bolsa, el daño de mi parte podria ser tan leve (*a*) que

---

(*a*) Y aunque este daño fuese grave, si la hacienda se puede recuperar por otros medios que suministran las sociedades particulares, á los cuales me refiero aquí para no tener necesidad de volver más sobre ellos. Cuenta que si cuando resisto al ladron en defensa de la hacienda, este avanza contra la vida, el caso es de defensa de la vida, no de la hacienda.

Han propuesto los moralistas el caso de si será lícito defender el *honor* hasta el punto de dar la muerte; pero este problema implica el falso supuesto de que un honor *verdadero* pueda defenderse con la espada: de esto hablaremos al tratar del duelo.

no podria compararse con el del otro, y reduciria en la misma proporcion la importancia de mi derecho); en tal caso ¿entre qué derechos se mostraria la colision?

384. El caso de la propia defensa puede tener aspectos diversos; supongo que estoy en un lugar desde el cual apuntando en derechura puedo herir al agresor de suerte que no le sea ya posible seguir acometiéndome: en tal caso, mi derecho á la vida supera evidentemente su derecho á la integridad de los miembros; mas no entra en colision con el derecho que el agresor tiene á su propia vida. Podré herirlo, mas no podré matarlo.

385. Pero supongamos por último el caso de perfecta colision, agresion inevitable, iguales las armas, el lugar y demas circunstancias: ¿cuál será entónces de los dos el derecho más pujante? Si considerásemos *solamente* los derechos de *la humanidad*, entrambos serian iguales; pero la agresion ha introducido en el problema términos concretos que nos impiden aislarnos dentro de los términos de la *identidad de naturaleza*. Examinemos los hechos individuales.

386. En primer lugar la agresion es *injusta*, esto es, contraria al órden; la defensa, *justa* ó conforme al órden; en el acometido existen, pues, dos derechos: el derecho de la propia *conservacion*, y el de la *defensa*, es decir, el de reducir á cero la fuerza hostil para conservarse; uno y otro convienen con el órden. En el agresor existe igualmente el derecho de conservacion, pero no el de reducir á la nulidad á la fuerza enemiga, porque siendo la agresion *contraria al órden*, no puede ser mirada en su autor como un título de derecho (poder *conforme á razon* irrefragable). El derecho del agresor es, pues, inferior al del acometido.

387. Ademas el agresor es libre en no exponerse al peligro, y lo arrostra *espontáneamente*; mas el acometido se encuentra bajo la presion de la *necesidad*. Es así que lo *necesario* está enlazado más estrechamente con el órden de las cosas que lo *espontáneo*; luego las leyes del órden dan más valor al derecho del acometido

que al del agresor. Este por consiguiente está paralizado por la justicia, y no *puede* ofender sino es yendo contra la razon; aquel por el contrario *puede* y acaso debe *conforme á razon* reducir á cero la fuerza enemiga, hasta el punto de dar la muerte al agresor, por haber puesto espontáneamente su derecho en el caso de ser legítimamente violado haciéndolo inferior al derecho del acometido.

388. Y es claro que teniendo derecho el acometido en la vida del agresor, con mayoría de razon lo tendrá en todas las cosas de que pueda ayudarse, ora para el ataque, ora para su defensa. (Tal es el gérmen primitivo de los derechos de conquista en los bienes y en la libertad de los vencidos, de que se tratará en otro lugar).

389. Pero estos derechos nacidos de la necesidad *presente* ¿continúan por ventura luego que cesa la agresion? Si el derecho de propia defensa se ordenaba únicamente á la conservacion del inocente, es claro que cesa desde el momento que ya no tiene razon de *medio* para ese intento. Por la misma razon la absoluta imposibilidad de salvarse haria ilícita la muerte inferida al agresor, la cual seria en tal caso un puro acto de venganza.

390. Las razones que vimos militar en favor del acometido, le dan ademas derecho al auxilio de los demas; porque todo hombre tiene el *deber* de cooperar al bien de los otros (314), y por consiguiente á la conservacion de ellos; y así á este deber de los hombres es consiguiente el derecho de obtener su auxilio. Este derecho seria *por sí mismo* comun á los dos contrarios; mas el agresor *de hecho* está fuera de los límites de la *necesidad* y de la *razon*, de la cual depende el derecho de recibir auxilio. Ademas, que ha puesto á su adversario en la necesidad, y ha puesto por consiguiente en sus manos el derecho de ofender para salvarse, de que está privado el agresor; luego *puede* en proporcion á la necesidad ser *racionalmente* ofendido. El acudir en defensa del acometido participa, pues, del derecho de este en proporcion á su necesidad. Así como tiene derecho á recibir auxilio, así lo

tiene con mucho más motivo á los *medios* de defensa que nadie le puede impedir.

391. En suma, el derecho de defensa hasta causar la muerte del agresor nace del derecho de conservacion y de la imposibilidad de sostenerlo sin quitar la vida al que injustamente es *autor* de esa imposibilidad. Este no pierde su derecho á conservar su vida, sino únicamente disminuye la fuerza de él, poniéndola fuera del sistema del órden moral. El derecho de darle la muerte dura, pues, miéntras durare la estricta *necesidad*. Á cuyo derecho es consiguiente el deber de no acometer, de no impedir al acometido el uso de los medios de defensa, y de prestarle auxilio en proporcion á sus fuerzas y á la necesidad en que se viere.

392. Hemos determinado el *derecho* del acometido; pero este derecho ¿es tambien un *deber*, y deber que no consienta absolutamente ser renunciado (349)? El *deber* debe tener por término correlativo el derecho de otra persona; luego cuando hay quien tenga derecho á mi vida y á mis obras, sin que este derecho sea compensado por otra parte, la defensa hasta dar la muerte al agresor, en el caso de ser *lícita* y *posible*, tambien será *obligatoria*. Obligatoria seria, pues, para un padre cuya familia hubiere de quedar reducida á extrema miseria, y con mucha mayor razon para un general ó para un príncipe cuya pérdida fuese orígen de grave daño en el ejército ó república (*a*). Pero si no hubiere daño para otros, la justa defensa llevada hasta dicho extremo no es un *deber*: no por respeto al derecho que tengo á mi conservacion, pues este *poder* por sí no siempre constituye *deber* (278); ni en consideracion á los *derechos* de Dios, contra los cuales va el agresor, no el acometido, el cual puede muy bien dejar á Dios mismo el cuidado de sostenerlos.

(*a*) Quorum officium est ab aliis visu arcere quales sunt socii itineris ea lege contracti et rectores publici. «Grot. S. B. et P. t. 2, c. 1. §. 8.»

393. Ilustrado debidamente este punto de la legítima defensa, resulta fácil, si no supérfluo, desatar todos los argumentos en favor del duelo. Este estúpido cuanto funestísimo fanatismo del punto de honor, nacido en medio de los bárbaros, que sometidos á una legislacion informe, casi desamparados de tribunales, avezados á las venganzas, y con falsas noticias del gobierno de la Providencia, creian era derecho, honor y hasta piedad confiar á la espada las funciones de la magistratura suprema (*a*); esta preocupacion sanguinaria, combatida siempre por la Iglesia católica aun en el seno de la barbárie, y sostenida por tantos bárbaros modernos en el seno de la civilizacion como medio de defensa, reparacion de la honra, espuela del valor, y para decirlo de una vez, este *duelo* execrable, ¿qué cosa es? El *combate convenido* por una causa privada (*b*).

394. Esta sola definicion le basta á quien conoce la práctica, para responder á los argumentos todos en favor del duelo y presentarlo en abierta oposicion con la naturaleza.

395. Comenzaremos por el argumento más plausible: ¿Acaso, se dirá, no podrá sostenerse que el duelo es lícito, porque es una defensa legítima? Respondo que ni es *defensa*, ni es *justa*:

(*a*) Ciceron escribia á Trebacio en la Bretaña: «Ibi non ex jure manu consertum, sed magis ferro rem repetunt» (Ep. tam. l. 7, ep. 13). De las sábias diligencias de Teodorico para reprimir el uso, siempre destructor, de los duelos, dan testimonio las 23 y 24 litt. lib. 3, epist. Casiod. (Vico S. N. t. 1, pág. 151). Extraña cosa es que tan bárbara usanza, condenada por la razon, dure todavía en la práctica, y hasta en 1818 haya sido sostenida en Inglaterra, cuando al decir de Cantú se proponia la abolicion del duelo judiciario sólo en algun lugar. (*Stor. Univ. Docum. legisl.* pag. 227).

(*b*) Tres especies de duelo pueden contarse: por autoridad privada en causa privada, por autoridad pública en causa privada, por autoridad pública en causa pública; de todos los cuales da noticia el Cardenal Gerdil, mostrando extensamente su orígen, naturaleza, etc. Aquí nos limitamos á la primera de las tres especies, porque sólo vamos tratando de los derechos entre iguales; de las dos restantes hablaremos oportunamente, segun lo pida la necesidad y lo consienta la brevedad de nuestro ensayo.

1.° no es *defensa*, porque en el combate estipulado no se resiste, sino se busca al agresor en donde hay seguridad de dar con él: ¿Qué cosa más contraria á la *naturaleza* de la *defensa* que exponerse al peligro? No basta: dánse al enemigo armas iguales, se hace todo linaje de esfuerzos por que se ponga en disposicion de resistir: ¿qué otra cosa pudiera hacer este insensato que dice que desea defenderse, si quisiera dejarse quitar la vida?

Pero puesto caso que esta fuera defensa, ¿seria acaso *justa*? ¿Dónde está aquí la *necesidad* que justifica la accion de dar á otro la muerte (383)? ¿dónde la moderacion que sabe limitarse á hacer el mal puramente necesario (384)? ¿dónde la imposibilidad de emplear otros medios para llegar á la conciliacion? ¿dónde la gravedad del mal temido (383)? No es, pues, el duelo un acto de defensa, ni ménos de defensa *justa*.

396. ¿Será por ventura un medio para defender el honor? El honor es la demostracion externa de la estima (128); *medio de defender el honor* quiere decir medio para que otro nos conserve interiormente la estima, y nos dé pruebas de ella exteriormente por medio de signos. Pues supongamos que dar muerte á un desdichado, y acaso sumir en la desgracia á una familia, sea un medio para alcanzar este aprecio: ¿seria este bien comparable con el que tantas personas habrian de perder? y siendo tan desigual la materia del derecho (363), ¿qué fuerza puede tener mi derecho al honor en colision con el derecho del adversario á la vida y de tantos otros inocentes á los auxilios, á la tranquilidad, á los consuelos que reciben de ella?

Y luego, ¿qué *honor* puede esperarse de una accion tan bárbara é irracional? El concepto de los demas debe corresponder al valor de mis obras; mis obras como duelista son las de un insensato, de un bárbaro; luego por medio del duelo, léjos de alcanzar, pierdo el concepto entre personas juiciosas. Cuando más podré alcanzar cierto respeto externo atemorizando á otros en el hecho de darme á conocer como quien es capaz de sacar la espada á la más leve sombra de afrenta; con lo cual llegaré á tener el *honor* de

que goza todo malvado, todo asesino, cuya mano humeante de sangre y cuyo ceño amenazador son el terror de los hombres de bien.

No faltan mentecatos, enteramente peregrinos en el arte de la guerra, que reputan al duelo por bueno para formar el valor marcial: si así fuese, no deberia inferirse sin embargo que fuera útil al bien de los ejércitos, pues en estos el valor extraordinario sin la subordinacion seria quizá más funesto que un valor mediano pero sujeto á la disciplina, que no se muestra ciertamente en la ferocidad de estos espadachines. La verdad es que el valor marcial no se promueve por el duelo; testigo si no el intérprete de los pensamientos de Federico II, que fué quizá el mejor capitan de su siglo: «Este frenesí, dice el autor de la táctica prusiana, no produce efecto ninguno saludable, ni aun el de infundir valor al militar en los combates, en cuyo caso no se satisface su vanidad presentándose ante las miradas de los demas, que es lo que presta cierta bravura á los duelistas.» (*Tactique Pruss.* pag. 114 y sig.)

397. Nada diré de los supuestos *juicios de Dios*, porque al presente estas ideas supersticiosas han cedido el campo al exceso opuesto, á la impiedad declarada. Todo el que guarda en su espíritu sentimientos de religion, aunque sólo sea natural, sabe bien que para juzgar nos fué dada por el Criador, no la espada, sino la razon, y que esta debe guiar á la espada y dirigir certeramente sus golpes, en vez de ser la espada la que dirija los juicios de la razon: y así moveria á risa el que quisiese resolver con un duelo un problema de matemáticas, como el Emperador Oton, que pretendió por este modo resolver el problema de las leyes de sucesion hereditaria (*a*).

No es, pues, el duelo un medio de defensa, ni de honor, ni

(*a*) GERDIL. *Des combats singuliers* ch. 4, art. 1: obra llena de filosofía y de erudicion, que merece ser leida de quien desee conocer á fondo esta materia.

de religion; ni tiene sobre el puñal del asesino más ventaja que la de dar muestra de mayor insensatez.

¿Pero será al ménos permitido en la guerra? De esto hablaremos cuando demos una idea exacta de la guerra tratando de las obligaciones de unas sociedades con otras y de los derechos correspondientes. Pasemos ahora á la segunda clase de derechos y deberes que proceden de la obligacion de conservar la vida.

398. Aunque no venga el asesino á despojarme de la hacienda, mi vida desfallecerá en breve si no la conservo con el sustento, si no proveo á ello con abrigos que la preserven de las injurias de las estaciones. Con el deber de conservarme tengo *derecho* á los medios de conservacion; pero estos medios son de tal naturaleza, que empleados por una persona, no pueden de ordinario servir á otra (*a*). Digo de *ordinario*, porque hay ciertos medios tan abundantes que no se menoscaban por el uso, como el aire respirable, la luz del sol, etc. Pero estos son pocos é insuficientes. Para vestirnos y alimentarnos tenemos necesidad de otras cosas que no son aire ni luz.

399. Sustraidas al duro seno de la tierra, esas cosas tienen en nuestro sér físico una accion limitada y pasajera, de suerte que en sirviendo á uno ya no pueden servir á otro, y aun con el tiempo tórnanse inútiles para todos; el vestido, la comida se consumen por uno *solo*, y aun á este déjanle despues de haberlos consumido con las mismas necesidades, las cuales renacen sin cesar. La *conservacion* es una lucha perpétua contra estas necesidades perpétuamente renovadas, en que se consumen sin cesar los medios que la tierra reproduce constante, ora con natural galantería, ora á favor de los esfuerzos con que el hombre vence su resistencia. Siendo, pues, la conservacion un deber, es claro que el hombre tiene derecho á usar de ciertos medios de modo que no puedan servir al mismo tiempo, y siendo ellos *idénticos*, á otro ninguno. Este derecho de usar de ciertos objetos con exclusion de

(*a*) V. *Exámen crítico*, t. 1, cap. V.

los demas, suele llamarse *dominio*, y, como se ve, es una *necesidad* ántes de ser un *derecho*, y necesidad tan natural que no podemos concebir hombre alguno en su presente estado que no esté sujeto á semejante necesidad.

400. Pero nótese bien que la necesidad le da *derecho* á usar de las cosas, esto es, á ocuparlas, transformarlas, consumirlas. ¿Pero este *derecho* de *tener*, cómo se convierte en derecho de excluir? En virtud del derecho que llamamos de *independencia*, por el cual un hombre considerado en abstracto no tiene dependencia alguna de otro.

401. Por consiguiente no puede ser privado de los medios que tiene para proveer á su bien (360). De estos dos derechos nace por sí mismo el derecho de *excluir*, porque lo primero, por virtud del derecho de conservacion puedo *aprehender* los medios oportunos para este intento; y lo segundo, despues de haberlos tomado los *tengo*, y porque me asiste el derecho de independencia no puedo ser privado de ellos.

402. Pero siendo limitados estos medios, nadie puede servirse de ellos sin privarme á mí de su uso: luego yo tengo derecho á vedar este uso á los demas, ó de otro modo, yo tengo en ellos *dominio*. Este dominio me vino, pues, de la *ocupacion*, ó digámoslo mejor, la ocupacion fué el hecho concreto que determinó mí dominio sobre un objeto dado; pero los títulos primitivos de mi dominio son los derechos de *conservacion* é *independencia* que pertenecen á la razon abstracta de *humanidad*. De estas mismas fuentes nace visiblemente el derecho no sólo de *usar* de lo que es mio, sino de reivindicarlo cuando me sea quitado; porque el órden del *hecho* y del *derecho* no se muda por su violacion, sino ántes bien pide su reparacion (134).

403. La prueba *racional* que acabamos de ver de la institucion natural del dominio, confírmase por un *hecho* instintivo que puede observarse no ya sólo en el hombre, sino hasta en los mismos brutos; cual es la indignacion natural que sentimos cuando se nos quita lo que ya poseemos. Observad á dos niños

que corren cuanto pueden por ver cuál de ellos coge una manzana: ved al que sale de ellos vencedor, quien de seguro habria llevado en paz que el otro se le hubiera adelantado para cogerla, con qué indignacion se la ve arrebatar de él por fuerza despues de haberla cogido. ¡Y con qué expresion de cólera enseña los dientes un mastin al que le quiere quitar de la boca el pedazo de carne que pudo coger! Léjos de mí el dar al perro la *idea del derecho*: él se mueve, ó mejor, es *movido* del natural instinto; pero este instinto nos muestra que la Providencia creadora vió que era una necesidad del animal la pacífica posesion del bien *ocupado*, é imprimió por esto en los mismos brutos un respeto natural, que no raras veces contiene á los más fuertes de entre ellos delante del que lo es ménos.

404. Estas doctrinas pueden ayudarnos á evitar dos errores, que no raras veces se leen en los escritores de derecho natural. El primero es tomar por institucion completamente positiva todo derecho de *propiedad* (*a*), porque la propiedad no se determina dentro de ciertos límites sin algun hecho positivo. Con semejante doctrina podriamos sostener en mil otras circunstancias los más extravagantes absurdos, como quiera que mil otras leyes naturales hay que crean derechos abstractos que no pueden tornarse en concretos sin ciertos hechos positivos. Así por ejemplo, la menor edad de los hijos seria de institucion positiva, porque sin esta no resulta determinado el tiempo que debe durar; institucion positiva seria tambien el lenguaje, porque sin alguna manera de convencion, por lo ménos tácita, no expresa los pensamientos, etc. Distingamos siempre el elemento *necesario*, que no puede ménos de ser *abstracto*, del elemento *váriable*, que no puede ménos de ser *concreto*. Así se comprénderá que el *dominio* en general es consecuencia necesaria de la *humanidad* en abstracto; y el dominio limitado á esta ó aquella forma de tiempo,

---

(*a*) «Las leyes no sólo mantienen la *propiedad*, sino que la crean.» *Collection des travaux de l'asemblée national*. Romagnosi Introd. § 338.

de lugar, traslacion, etc., es efecto de circunstancias individuales animadas y por decirlo así informadas por el derecho abstracto.

405. De no haber comprendido bien la idea del dominio abstracto ha nacido el otro engaño de ciertos âutores que establecen entre los primeros hombres la *comunidad* de bienes, y dicen que *todo* era de *todos*, tomando la idea abstracta de *humanidad* por la colectiva de *todos los hombres*, y el derecho de *ocupar* los medios de conservacion por un *dominio* actual en todas las cosas (*a*). Ahora bien, esta expresion no es enteramente exacta y puede conducir á consecuencias viciosas (*b*), cuales fueron las deducidas por Hobbes; y digo que es inexacta la expresion, porque el dominio de todos en todo es un derecho que *todos* tienen á excluir á *los otros*; pero si *los que excluyen* son todos, ¿quiénes serán los *excluidos*? En la comunion *positiva* se comprende que los asociados *excluyan á los no asociados*; mas en la *primitiva* (*c*)... *lo que pertenece á todos no pertenece realmente á nadie*. Luego decir con Montesquieu que los hombres *han renunciado á la comunidad natural de bienes para vivir bajo las leyes civiles*, y que de aquí *ha nacido la propiedad*, es dar realidad á las abstracciones, y depende de la creacion imaginaria de un *estado civil* facticio, del cual hablaremos despues. Si la comunidad primitiva consistia en poderse conservar con los frutos del suelo, los hombres ni han renunciado ni podian renunciar á semejante derecho.

406. Tiene, pues, el hombre derecho *natural* de propiedad en los medios de conservacion. ¿Pero esta propiedad se extiende *naturalmente* aun á los fundos de donde salen estos medios? Para responder á esta cuestion, debo ántes preguntar: ¿los frutos del

---

(*a*) *Colection des travaux* arriba citada.

(*b*) V. Romagnosi. Introd. § 243.

(*c*) La palma de mi mano puede ser ocupada igualmente por un pan, por un libro, por una fruta: ¿se dirá acaso que mi mano es *comun* al libro, á la fruta y al pan? Romagn. Introd. § 314.

trabajo personal son por ventura propiedad del trabajador? Si atendiendo á la sola razon de humanidad no puedo ser forzado á servir á otro (porque entre iguales no hay circunstancia alguna que determine quién es el servidor, quién el servido), es claro que lo que yo *hago* es derecho mio, por ser parte de mí mismo en razon de *efecto*, pues el efecto es parte de su *causa*, como contenido en ella y dependiente de ella. Luego aquel que se sirviese del fruto de *mi* trabajo, me arrebataria *lo que es mio*, y (*en el estado abstracto* que consideramos) lo arrebataria sin poder tener el más mínimo derecho en la cosa usurpada, segun la hipótesis de perfecta igualdad (354).

407. Ahora bien, si el hombre tiene derecho en sus propias obras, la propiedad extenderá naturalmente sus derechos á los fundos ó bienes raíces; porque necesitan *naturalmente* de cultura permanente para proveer al género humano en el estado de *natural* propagacion. Los que dicen con Mirabeau que «en el momento que el hombre ha recogido el fruto de los terrenos estos vuelven (por exigirlo así su naturaleza) á la posesion comun,» ó deben suponer que el terreno descuajado, los pozos, canales, plantaciones, injertos, etc. no son necesarios en el órden natural al género humano multiplicado; ó que no son obra del hombre; ó que el hombre puede sacarlos con la vendimia ó la mies; ó que otros tienen derecho en las obras del primer cultivador. Las tres primeras aserciones están desmentidas por los hechos, y la última por el derecho de *natural independencia*, segun el cual cada uno trabaja para sí sólo (406) (*a*). Luego la adquisicion en general de propiedades raíces es natural al hombre, y nace de las leyes necesarias de su naturaleza considerada en abstracto, como nace de ellas la necesidad de la asociacion humana; la determinacion concreta de estas propiedades se origina del hecho humano que

(*a*) El código indiano de *Manu*, IX, 44, dice: «Un campo es propiedad de quien lo desmontó, limpió, labró; como una res es del primer cazador que la hirió.» *Cantú Stor. Univers.*, t. 2, pág. 177.

aplica la ley de justicia presentándole una materia determinada.

408. Los autores que tienen por *no natural* la division de las heredades, dan muestras de confundir lo *natural* con lo *nativo*, que son cosas por otra parte diversísimas. Lo que un sér tiene en el punto de su nacimiento forma su estado nativo; lo que le corresponde segun su desenvolvimiento completo, forma su estado *natural*. Ahora bien, al género humano corresponde multiplicarse, multiplicando la necesidad de medios mayores que los frutos espontáneos, habiendo así necesidad de cultivar la tierra de un modo permanente, y cultivándola, de confiar al terreno sudores é industria con sus efectos consiguientes, y así confiados tener en él un derecho permanente. Luego esta especie de derechos en los terrenos son consecuencia de la naturaleza humana.

409. Pero el *hecho* de cultivar, se dirá, ¿no es por ventura obra libre del hombre? Pues si lo es, el derecho que de ella me resulta, no será institucion de la naturaleza.—Pero venid acá y decidme lo primero: ¿el *hecho* del matrimonio no es obra libre del hombre? luego no serán de institucion natural los derechos conyugales y paternos. El equívoco de la objecion y de la consecuencia es patente: todo lo que es *natural* á la sociedad presupone siempre el *hecho* de los individuos que se asocian, cuyo hecho no es *nativo*, porque la *humanidad* ántes está en el *individuo*, luego en el *género humano*. Mas aunque la asociacion (inclusa la conyugal) no nazca *con la* naturaleza, nace sin embargo *de ella*, y por consiguiente no es libre en el *género humano*, por más que lo sea en *cada individuo*. Lo mismo puede decirse de la propiedad inmueble: el hecho del *cultivo* es libre por parte de cada individuo, mas no es libre por la del linage humano; por donde la propiedad inmueble no es una exigencia natural de cada individuo; mas cuando alguno cultivando libremente ha contribuido á la obra *necesaria* del sér colectivo que se llama género humano, la *misma necesidad* le asegura su posesion por derecho *natural*, como otra necesidad semejante asegura al padre sus derechos para con los hijos.

410. Por lo cual uno de los mayores filósofos que han tratado esta materia, el español Suarez (LI), despues de habernos dicho, empleando acaso una locucion no enteramente exacta (*a*), que *las propiedades privadas no son de derecho natural*, añade que *si alguno aun ántes de la division* (falso supuesto de que hablaremos en breve) *ocupase y metiese en cultivo alguna porcion de tierra, no podria ser privado de ella sin injusticia.* La aparente contradiccion de estas dos proposiciones se deshace advirtiendo que las propiedades privadas nacen del derecho natural por un hecho que es libre *en el individuo*, y como libre no constituye *para él* un deber natural, pero necesario para el *género humano*, en cuya virtud produce el derecho del cultivador ántes de toda division positiva hecha en las sociedades particulares por medio de convenciones libres.

411. He notado de falso el supuesto de la *primera division* en el sentido que ordinariamente se da á esta *expresion*; con la cual se suele indicar que la propiedad inmueble trae su orígen del *pacto social* (del que despues hablaremos). De todo lo que hemos explicado resulta claramente, que semejante propiedad es un efecto natural de la propagacion de los hombres, y nace por sí misma *en virtud de una ley* propia de la *humanidad*, no siempre por medio de convenciones voluntarias y libres. El que quiera ver con mayor extension declarada su formacion sucesiva, puede leerla en Romagnosi (*b*): á nuestro intento basta reflexionar que observando lo que diariamente sucede, todos comprenden la necesidad de cultivar para coger. Construida por vos una cabaña, abierto un pozo, cercado el terreno, habeis hecho en él una mejora subsistente, en razon de la cual ninguno puede ocuparlo sin que vos perdais *vuestra* obra. Luego el dominio, el derecho de excluir á otra persona ha nacido *de por sí*. Con todo, la fórmula

(*a*) De opif. sex dier. l. 5, c. 7, n. 17.
(*b*) Introd. § 339 y sig y ántes § 312.

primera division puede interpretarse benignamente entendiendo aquel *primer desenvolvimiento* por el que propagándose el género humano fué cultivando sucesivamente ahora este, ahora aquel terreno, merced á cuyo cultivo adquirió en él el derecho de *propiedad*.

412. De lo dicho hasta aquí resulta claramente el *modo primitivo* de adquirir tal derecho: *ocupar* una cosa, ya sea mueble ó inmueble, para emplearla, para utilizarla mediante la industria de cada cual: de este modo se adquiere primitivamente el dominio. Y no sólo se adquiere la cosa ocupada, sino cuanto en ella se cria ó á ella *se añade* por beneficio de la naturaleza; porque este aumento insensible (lo mismo que el deterioro) es cualidad natural de las cosas materiales ocupadas; y la intencion del ocupante es adquirirlas como son y aprovecharse de los frutos que naturalmente llevan.

413. Bien entendida la naturaleza del *dominio*, es fácil comprender en qué consiste su *derivacion*. El dominio es un *derecho*; el derecho nace de las relaciones; mudadas, pues, las relaciones, de hecho cambia el derecho (348). Ahora bien, las relaciones de hecho pueden cambiar por la voluntad del dueño ó contra su voluntad; por consiguiente la traslacion del dominio puede ser voluntaria ó necesaria.

414. ¿Qué es lo que pasa en la voluntaria? Que el que era dueño de excluir á cualquiera otra persona de su propiedad, retracta la voluntad con que se habia señoreado de la cosa poseida dejándola libre. Si hace esto sin relacion á ninguna otra persona, la cosa se dice *abandonada*; pero si deja libre *para que tal otra persona* entre á poseerla, y esta entra en efecto en ella por medio de la ocupacion y la hace propia, la traslacion del dominio se verifica por *contrato* ó consentimiento de dos ó más personas, que se obligan mútuamente, la que enagena su propiedad á no excluir, y el adquirente mediante la aceptacion á sustituirle en los derechos dominicales. De donde resulta que sin la *aceptacion* no se transfiere el dominio, porque el dueño no lo abandona

sino *condicionalmente*, y si ninguno le sustituyese en sus derechos, la condicion no se cumpliria.

415. Pero obsérvese que nadie puede ser *forzado á querer*: por consiguiente en la enagenacion *voluntaria* puede el que enagena querer enagenar bajo las condiciones que quiera. Si transfiere su derecho en una cosa *con la condicion* de adquirir á su vez los derechos que tiene en otra la persona con quien contrae, el contrato se llama *oneroso*; y si lo cede sin la condicion de recibir alguna compensacion *lucrativa*, se llama *gratuito*.

416. He dicho *sin compensacion lucrativa*, ó de cosas que se venden al precio convenido, porque en estos contratos graciosos tiene lugar una recíproca traslacion de *obligaciones* nacida de la ley de justicia; esta obligacion es ciertamente ménos rigurosa, porque no hay aquí una clara proporcion de *cantidad* (352) entre los contrayentes; mas no por esto cesa toda manera de reciprocidad, porque la igualdad natural exige en toda relacion humana cierta paridad entre lo que se da y lo que se recibe. Así, aunque esta especie de contrato es llamado *gratuito*, esta *gracia* mira á la voluntad humana que renuncia al propio derecho sin recibir en valor material su equivalente; por lo cual tambien este contrato debe ser llamado con razon *oneroso*, porque la parte que acepta contrae para con la que da, la obligacion de recompensar con el afecto lo que materialmente recibe (LII).

417. En todos los casos que hasta aquí hemos considerado, la derivacion del dominio se origina de un hecho voluntario del poseedor primitivo que, ó abandona simplemente la cosa, ó sólo la deja con la mira de poner en ella otro dueño, que ora le dé en cambio derechos equivalentes, ora le quede obligado por equidad con vínculo de reconocimiento. En todos estos casos, cambiando el dueño primitivo las relaciones de hecho, merced á las cuales habia entrado él en la posesion de la cosa, era causa de la traslacion del derecho. Mas ¡cuántas veces acaece mudarse el *hecho* contra la voluntad del poseedor! Y en estos casos, ¿qué mudanzas ocurrirán en el *derecho*? Tres son los términos á

que puede referirse la mudanza del hecho, á saber: el poseedor, los que no poseen la cosa, y la misma cosa ó materia poseida.

418. La mudanza del poseedor por la cual puede á su pesar cesar en el derecho de dominio, es la muerte, guadaña universal de todo derecho, como de toda relacion con nuestro mundo. En este caso, ¿confiere la naturaleza el derecho á trasladar el dominio con testamento, ó lo traslada ella misma *ab intestato*? No me es permitido en un simple ensayo discurrir extensamente acerca de este punto (*a*): sólo observaré que, ó hay quien tenga derecho de rigurosa justicia en los bienes del finado, y es claro que entra en el dominio de la cosa en virtud de un derecho ya existente; ó el poseedor primitivo ha convenido en vida con alguno en transferirle el dominio en el momento de su muerte, y es claro el derecho del heredero contrayente así en este como en cualquier otro contrato. Pero si no existe ni *derecho* ni *contrato* anterior, ¿hay en la *naturaleza* algun principio que determine la sucesion *ab intestato*? Ya lo veremos al hablar de la accion cívica social y de la sociedad doméstica (780 y sig.; 1524 y sig.).

419. La segunda mudanza de hecho puede acaecer en los *no poseedores*, los cuales pueden hacer valer derechos que venzan el derecho del poseedor. En tal caso tendrá lugar la traslacion del dominio por la ley de la colision de derechos.

420. La tercera mudanza del hecho puede acaecer en la materia poseida de suyo sujeta á perecer: en pereciendo por mero efecto de la naturaleza, cesa el dominio por falta de materia; mas si perece por culpa de otro, esta culpa dará *naturalmente derecho* á repetir su valor de quien la cometió. Este derecho, llamado comunmente *accion*, depende claramente de la *pérdida* experimentada y del hecho de ser otro la *causa* de ella; podrá, pues, tener grados diversos segun sea mayor ó menor la *pérdida*, y segun la mayor ó menor influencia de la *causa* de ella.

(*a*) Puede verse á Heineccio, J. N. L. I., c. 10.

La regla general de justicia, que consiste en *equiparar* lo que se da y lo que se recibe, es la base y medida de estos derechos.

Cuando las materias de derecho natural fueron separadas, principalmente por los juristas protestantes, de la teología moral y del derecho positivo para formar una ciencia especial, esos autores acostumbrados á las fórmulas forenses recargaban con ellas sus tratados, y al tratar en particular del dominio dábanse á investigar las razones todas de las numerosas formas de los contratos recibidos en el foro (*a*). No sé qué parte haga semejante tratado del derecho natural; lo que sé es, que se sale de los límites de un mero ensayo, y así dejo de buen grado esta materia (puede verse en este punto á los que han seguido el estilo antiguo), contento con haber indicado sumariamente los deberes que unen recíprocamente á los hombres en virtud de la ley de universal amor nacida de la igualdad natural de la humanidad *reiterada* en cada individuo. Era necesario tratar esta materia bajo su aspecto genérico para poder luego deducir razonadamente de los hechos particulares las diferencias individuales, de suerte que estas se ostenten como consecuencias de la naturaleza y no como predominio de la prepotencia de los individuos, ó como aserciones gratuitas del filósofo. Volvamos ahora á la consideracion del *sér social* para acabar su descripcion y demostracion partiendo de los *hechos* é ilustrándolos con la *teoría* de la justicia anteriormente explicada.

(*a*) «Grocio piensa reprender á los jurisconsultos romanos en muchas especies ó casos de semejante derecho que propone en excesivo número, más de lo que conviene á un tratadista filósofo.» Vico *Sc. N.* S., pág. 33.

CAPITULO V.

DE LA AUTORIDAD (*a*).

SUMARIO.

421. *En toda sociedad existe autoridad: testigos los hechos:*—422. *explicacion de este hecho por los empíricos*—423. *es un mentís dado á este hecho y al sentido comun.*—424. *La autoridad nace de la necesidad de unidad social entre séres libres;*—425. *es, pues, esencial á la sociedad.*—426. *Resúmen de la demostracion.*—427. *La autoridad puede ser increada ó creada:*—428. *la segunda se apoya en la primera.*—429. *La autoridad es fuerza ó principio de union y conservacion de la sociedad*—430. *anterior al querer de los hombres: prueba de hecho,*—431. *nace de los derechos de conservacion y perfeccion de los individuos,*—432. *pero no es la suma de ellos: es una cosa distinta de los mismos.*—433. *Dificultad que pudiera oponerse: su resolucion.*—434. *Diferencia entre señor y superior:*—435. *aquel manda en provecho propio: este para bien social.*—436. *Cuidado que debe ponerse en expresar estas relaciones:*—437. *el vínculo de las personas sociales es el amor,*—438. *no es natural el ódio á la autoridad.*—439. *Transicion al órden concreto: el análisis conduce á la síntesis.*—440. *Epílogo de lo dicho.*—441. *Personas sociales.*

421. Desde que hubo hombres sobre la tierra no cuenta ninguna historia que jamas hayan dejado de asociarse para vivir en ella. Este hecho estudiado en sus causas nos conduce á hallar en la esencia misma del hombre (cap. 2.°) el principio de asociacion; y lo echamos de ver en la concorde y necesaria tendencia que conduce á un fin único á todo el género humano. Volvamos ahora la vista nuevamente al hecho social, y consideremos un fenómeno que constantemente lo acompaña: en toda sociedad existe una autoridad, es decir, ó una persona ó una asamblea en quien todos reconocen la potestad de obligar (114). Ahora sea doméstica, ahora política la sociedad, ahora civilizada ó bárbara, ahora legítima ó perversa, de seguro tiene *una ó muchas cabezas*; y esta cabeza única ó este puñado de hombres

---

(*a*) V. Exam. crit. t. 1, cap. 3.

que hacen este oficio, mueven á su arbitrio una multitud en la que son muy pocos de ordinario los que se dejan conducir, muchos los enemigos de la autoridad, y no escaso el número de los que la resisten por vías de hecho. ¿Cómo explicar este fenómeno tan contrario á la genial aficion del hombre á la libertad, y á la preponderancia de los muchos sobre los pocos?

422. Considerando de un modo material este fenómeno, los publicistas empíricos no hallan en él sino lo que ven con los ojos, que es el vicio de que ordinariamente adolece esta filosofía, orígen de perpétuas, de enormes contradicciones.—¿Obedece, dicen, la sociedad á pesar de ser más fuerte? luego quiere obedecer.—Pero obedece de mala gana.—Luego está obligada á obedecer por un contrato.—Pero este contrato no existe.—Luego no debe obedecer.—De esta suerte el empirismo que hace gala de no admitir más que los hechos, conduce ordinariamente á negarlos: como en el siglo pasado se negó que hubiese sensacion en el sensorio, color en los objetos colorados, alma en los animales, etc., así en nuestro caso, por no poderse fácilmente explicar el orígen de la obligacion de obedecer, ha sido esta obligacion negada de un modo absoluto.

423. En lugar oportuno contestaremos extensamente á estas doctrinas; por ahora bástenos recordar que un hecho tan universal debe de tener necesariamente su principio en la naturaleza, y que este es el punto hácia donde el filósofo debe convertir sus ojos para dar con él y depurarlo de la parte concreta añadida al mismo por los hechos humanos particulares.

424. Consideremos, pues, la naturaleza de la sociedad. Hemos dicho (307), que la sociedad es la conspiracion unánime de muchas inteligencias libres á un fin comun; mas ¿cómo podrán estas inteligencias adquirir este movimiento unánime? Cierto hay para ellas en el fin comun un principio de unidad social (304); pero este fin no está ligado tan estrechamente con este ó aquel medio, que todos los entendimientos tengan que conformarse siempre *por sí mismos* en reputar por necesario tal medio con

preferencia á tal otro; ántes nos demuestra la razon no ménos claramente que la experiencia, cuán dificilísima cosa es juntar en uno todos los pareceres (302). Ahora bien, la perfeccion social exige de necesidad que haya coordinacion de medios (305—6—7) no sólo internos sino tambien externos; y si no se conspira al fin ordenando estos medios, ó no se llega, ó se llega mal á él. Conviene, pues, aquí un principio de unidad que coordine los miembros de la sociedad en el uso de estos medios, como los coordina el fin único cuanto á la general voluntad con que es querido el bien social; y este principio de unidad debe coordinar los medios externos con un principio interno, como quiera que la sociedad es armonía de inteligencias (302); luego debe ser inteligente, y comunicarse á las inteligencias de suerte que les imprima á todas un movimiento concorde en cuanto al uso de los medios.

425. Ahora bien, los séres inteligentes no pueden ser inducidos necesariamente á juzgar sino por la verdad que resplandece con evidencia, ni á obrar sino movidos por el bien infinito. Existe pues en la sociedad, en virtud de su esencia misma de sociedad, un principio inteligente, que dirigiéndose á las inteligencias asociadas atribuye racionalmente á ciertos medios una participacion del bien infinito, enlazándolos de un modo necesario con la consecucion de este bien, que es lo que llamamos *obligar* (101); existe por consiguiente una autoridad, pues *autoridad* es el poder de obligar.

426. Hé aquí la misma demostracion en pocas palabras. Los miembros de una sociedad reunidos para alcanzar un fin comun con medios de suyo varios, están dotados de entendimiento y libertad (302), y por consiguiente puede haber entre ellos variedad en la eleccion de estos medios (70, 100). Es así que la variedad en el uso de los medios quita la *conspiracion* social (305, 306), que es *la esencia de la sociedad*; luego es necesario á la esencia de la sociedad un principio inteligente que coordine las inteligencias asociadas, y sea capaz de juntar en uno sus tenden-

cias ó voluntades (*a*). Á esta capacidad ó virtud de ligar las voluntades libres se llama autoridad (346); luego la autoridad es un principio esencial de la sociedad (*b*).

427. Es de advertir que hasta ahora no he demostrado ni querido demostrar donde deba residir esta autoridad; sólo he evidenciado que debe hallarse en *un principio inteligente*, porque debe gobernar segun la razon. Ahora bien, principio inteligente es un solo hombre, principio inteligente son muchos hombres,

---

(*a*) *Imperium nisi unum sit, esse nullum potest. Cic. de Rep.* lib. 1, cap. 8, pag. 52.

(*b*) Es tan importante este punto fundamental del derecho social, que creemos no desagradará al lector verlo aquí formulado en una série todavía más rigurosa y lacónica de proposiciones, del siguiente modo:

La sociedad se compone de hombres dirigidos á un fin.

Este fin debe conseguirse con las obras de los individuos.

Los individuos son específicamente semejantes, pero diversos entre sí mirados en su sér concreto.

Esta diversidad les da aptitud para obras varias.

Para dar unidad á la variedad se requiere un principio ordenador.

Este principio debe tener noticia de las variedades y proporcionarlas al fin que se desea conseguir.

Luego debe ser inteligente.

Las variedades son en materia relativa á los individuos, la cual no está por consiguiente ordenada de un modo necesario por la naturaleza, lo cual supone que es materia moralmente indiferente.

Luego debe tener derecho el principio inteligente para *obligar*, no ya sólo para notificar.

La consecucion del fin depende de un uso conveniente de las variedades y fuerzas individuales.

Luego el principio inteligente no es libre moralmente en mandar, aunque mande haciendo uso de libre albedrío.

Luego la ley no es arbitraria, sino determinada por el *fin* comun; el *fin* es bien; luego la ley debe ser determinada por el bien comun.

La autoridad es, pues, un principio de unidad empleada por un sér inteligente, que tiene derecho de obligar á individuos inteligentes para bien comun.

No comprendió perfectamente Romagnosi la idea de soberanía (*Gen. del dir. peu* § 406.) cuando dijo que está sólo establecida para enfrenar el desórden de las pasiones.

principio inteligente seria tambien cualquiera inteligencia superior al hombre que comunicase con él, y con mucha mayor razon la inteligencia suprema cuando se digna manifestársele. Luego es de esencia de la sociedad humana que deba ser gobernada ó directamente por la autoridad divina, ó, *con subordinacion á ella*, por la autoridad de una ó muchas inteligencias criadas.

428. He dicho con subordinacion á la autoridad divina, porque toda obligacion positiva toma su fuerza únicamente de la obligacion natural (114), la cual es un efecto de la ordenacion con que Dios conoció en su sabiduría la conexion de ciertos efectos con determinadas causas, por ejemplo: de la salud con la sobriedad, de la felicidad de los hijos con su obediencia, de la armonía social con la autoridad etc., é impuso el deber con un acto de su voluntad. La obligacion natural depende, pues, de la inteligencia y voluntad divina, de donde asimismo procede toda obligacion positiva. Es así que la *autoridad* es el derecho de *obligar* la voluntad de otro (346); luego toda autoridad está subordinada á la divina voluntad y á la suprema inteligencia. Así cuando el Apóstol intimaba á los fieles:—*No hay potestad que no venga de Dios* (*a*),—cuando la eterna sabiduría por boca del Rey sábio se atribuia á sí misma el ser principio de la autoridad de todo Príncipe (*b*), con una forma tan sencilla publicaban una profunda teoría filosófica, en que se encierran las ideas más metafísicas tocante al verdadero principio de toda obligacion, teoría que luego veremos confirmada cuando consideremos el elemento concreto de la sociedad y de la autoridad (503).

429. Entretanto paréceme haber declarado evidentemente que la autoridad es á la sociedad lo que es el alma al animal, lo que es la fuerza en los cuerpos: un principio intrínseco esencial de unidad, de movimiento, de conservacion; *intrínseco*, digo, para distinguirlo del principio *extrínseco* constituido por el *fin*; y *esen-*

(*a*) Non est potestas nisi a Deo. *Rom.* XIII, 1.
(*b*) Per me reges regnant. *Prov.* VIII, 15.

cial, porque da el sér á la sociedad. Pues así como las cosas no pueden existir sin sus principios intrínsecos esenciales, así es tambien evidente que no puede haber sociedad si no existe en el acto mismo la autoridad de que se forma, ó más bien (y permítaseme la palabra), de que se *informa*; que la autoridad comienza con la sociedad, y que separando á la autoridad de la sociedad y derivándola de esta los filósofos, han cometido, respecto al cuerpo moral, el mismo error de los que quieren que salga de las moléculas componentes la fuerza de los cuerpos, ó del organismo material el principio de la vida.

430. Esta misma verdad, demostrada por la razon, probó el docto y profundo Gerdil por los hechos (*a*). Suponed, dice, que combatidos de la tempestad logran algunos náufragos saltar en una playa desierta, y que uno entre ellos, de mayor fuerza que los otros, tira á oprimirlos y maltratarlos: ¿negareis acaso á estos no sólo el derecho de defenderse cada uno de por sí, pero tambien el de resistir unidos al comun enemigo y socorrerse mútuamente? y en el caso de que la accion de alguno de ellos fuese en rigor necesaria á la salvacion de todos, ¿no hay derecho para obligarle á prestarla?—Tendrán cierto tal derecho, dirá acaso alguno, porque lo tienen á conservarse, pero no porque estén en sociedad.—Pero si este derecho obliga á séres inteligentes á *concurrir para un fin comun*, claramente resulta ser un derecho social (307). Pues si los adversarios conceden que existe tal derecho ántes de todo pacto, luego vienen á confirmar lo que en otro lugar dijimos (319): que la sociedad existe donde quiera que se da la union de muchos hombres, y que allí existe autoridad donde quiera que existe sociedad.

431. No negaré por otra parte que la autoridad nace, como de su propio elemento, del derecho de conservacion individual, exactamente como resulta la sociedad de la agregacion de los individuos: este es el fundamento de la deduccion del ilustre

(*a*) Disc. philos. sur l'homme.

Cardenal. Si el hombre está obligado y tiene derecho á buscar su propia perfeccion, y si la sociedad es el medio eficacísimo y aun necesario para alcanzarla, de necesidad tendria la obligacion y el derecho de conservarla, como los tuvo de formarla. Ahora bien, á este derecho contemporáneo de la existencia de la sociedad misma, llamamos *autoridad*; y así evidentemente se ve que la autoridad es contemporánea de la sociedad.

432. Las doctrinas del egregio filósofo que acabamos de compendiar, pueden revelarnos el orígen del error del pacto social, que dice ser la *autoridad* una *suma* de partecicas de los juicios y voluntades individuales, acumulados por los socios para bien comun. Si en vez de *suma* hubiese dicho *producto*, la expresion habria sido más tolerable, porque habria por lo ménos explicado cómo la naturaleza de la *autoridad* social es enteramente distinta de la de los derechos parciales, aunque tenga en ellos su raíz. Me explicaré con un ejemplo material. Si alguno te dijera que una máquina de vapor es la suma de tantas ruedas, de tantas calderas, de tanta agua, carbon, etc. ¿aprobarias acaso esta definicion? ¿la admitirias si te dijese que el efecto de dicha máquina es una suma de los efectos producidos por tantas ruedas, carbon, etc.? No por cierto. El efecto de la máquina resulta de la *combinacion* de sus elementos, no de la naturaleza de estos, por más que la presuponga. Así pues, la idea de *autoridad* nace de la idea de *sociedad*, de la que es principio vital, no de la idea de *individuos*, aunque los presuponga como elementos sociales. Sin derechos individuales no habria *autoridad*; pero los derechos individuales aunque se miren todos juntos en forma de suma, no son autoridad. Por presuponer estos derechos la autoridad, una filosofía grosera llegó á confundir aquí, como en otras partes, la suma de los elementos con la sustancia que estos componen merced á las fuerzas que los animan. Estos filósofos *analizaron*; pero como sucede en la análisis que *descompuesta* la *composicion* desvanécese la fuerza, así ellos encontraron únicamente al terminar su operacion química elementos individuales.

453. Quizá leyendo estas páginas preguntarán, segun acostumbran en tales circunstancias, qué cosa es este principio vital si no es la suma de los derechos individuales, exactamente como pregunta al animista el fisiólogo organicista, qué cosa es la *vida* si no consiste en un compuesto de fuerzas físicas y químicas. Pero yo daré una respuesta análoga á la de los animistas (*a*), los cuales considerando el hecho de la vida y haciendo ver que excede incomparablemente á las fuerzas físicas y químicas, infieren la existencia de un principio ipermecánico. ¿Por ventura no reconoceis que la sociedad puede hacer muchas cosas que no puede hacer el individuo? ¿Por dónde tiene el individuo el derecho, por ejemplo, de vida y muerte? él, que carece de derecho sobre su vida (272 y sig.), ¿de dónde ha recibido y cómo ha podido comunicarlo sobre esta vida suya y la de los demas? Es tanta la fuerza de la lógica inexorable, que muchos por no ponerse en contradiccion con lo propio que combatimos, han negado la comun sentencia rehusando á la sociedad los derechos que no competen al individuo y por tanto hasta la espada misma de Themis; lo cual es (perdóneseme la dureza de la expresion en gracia de su verdad) renunciar al sentido comun por no renunciar á la lógica. Ménos malo seria ciertamente sacrificar esta última en obsequio del primero, supuesta la necesidad de inmolar uno de los dos; por nuestra parte procuraremos no perder ninguno de ellos, y reservándonos para otra ocasion justificar sobre este punto al comun sentir del linaje humano, mirarémoslo entretanto como verídico, deduciendo de él, que existe en la sociedad un principio moral de derecho superior á todos los derechos individuales, llamado *autoridad*. La autoridad es, pues, causa de los poderes sociales, como el derecho en general es causa de los derechos individuales. ¿Quereis saber qué es la *autoridad*? Decidme qué cosa es *derecho*; que si este derecho, esta *entidad* moral, destituida de toda imágen material, lo

(*a*) Disc. phil. sur l'homme.

recibís de mano de la naturaleza por cuanto procede, como vimos, de los primeros principios morales, y da razon de la sociedad entre iguales, admitid tambien la *autoridad* como resultado de los mismos principios y razon del órden social entre séres desiguales.

434. Libre ya la nocion de autoridad del predominio del elemento múltiple y material, será bien examinar todavía la doctrina en que predomina el elemento opuesto á este; pues como es sabido, toda la ciencia del hombre va por entre los dos opuestos escollos del materialismo y del espiritualismo *puro*, que suele llamarse idealismo. Si hubo filósofos que creyeron hallar la razon de autoridad en el agregado de los derechos privados de la multitud, otros por el contrario parece que quisieron separarla por completo de esta y hallarla toda sólo en el soberano, esto es, en el principio de unidad, confundiendo la autoridad con el dominio, la dependencia con la servidumbre. Pero la generacion de la autoridad que hemos deducido de la naturaleza misma de la sociedad, distingue absolutamente la relacion entre *súbdito* y *superior*, de la que existe entre *señor* y *siervo*; y señala así un medio razonable entre la adulacion y la rebelion. Vamos á verlo.

435. ¿Qué se entiende por *siervo*? ¿qué por *señor*? *Servir* significa en lenguaje vulgar emplearse alguno en provecho de otro; y por consiguiente la *servidumbre* puede tener en los individuos muchos grados, segun que un sér está más ó ménos ordenado al bien de otro, ó sea, segun que es más ó ménos *siervo*, pero siempre la servidumbre consiste esencialmente en lo ya dicho. Las criaturas materiales están respecto del hombre en el grado máximo de la *servidumbre*, de la cual pueden participar más ó ménos las criaturas inteligentes, segun la mayor ó menor cantidad de sér, ó mejor, de fuerzas dependientes de este sér que *deben* emplear en provecho de otro. El *derecho* relativo á este *deber* lleva el nombre de *dominio* ó *señorío*, y es asimismo susceptible de varios grados segun que se ordenan al bien del

Señor (*a*) ó todo el sér ó sólo parte del sér y de la accion del siervo. Comparemos á la autoridad con este derecho. ¿Qué entendemos por *autoridad*, tal como la hemos deducido de la naturaleza del sér social? La autoridad es el derecho de mover á los individuos al bien social; y el deber relativo á semejante derecho es *dependencia*, ó más propiamente *obediencia* de súbdito, que obliga á tender hácia el bien social bajo el ordenamiento de la autoridad. Comun es, pues, el mandar del superior y del señor; pero este pretende mandando, y es razon que lo pretenda, el propio bien (LIV), y aquel el bien de la sociedad. Entrambas relaciones podrán juntarse en un solo individuo, pero jamas pueden confundirse: un súbdito que entra al servicio de su príncipe de escudero, secretario, cochero etc., es siervo suyo por estos ú otros modos equivalentes, y contrae con el soberano una relacion muy diversa de la que ántes tenia con él, pues ántes debia obedecerle para bien de la sociedad, y por consiguiente de sí mismo como miembro de la sociedad, y ahora debe obedecerle para bien del príncipe que lo toma á sueldo.

Échase aquí de ver cuán filosófica es la doctrina de aquel hermoso texto:—*Servire Deo regnare est.*—El hombre es esencialmente siervo de su Criador, porque su Criador sólo podia ordenarlo á sí mismo sacándolo de la nada. Pero al paso que el hombre sirve á su Criador, tiende á su propio bien: luego obra como señor. Este señorío lo ejercita con la razon empleando en su propio bien así la voluntad libre como el cuerpo esclavo: la razon es, pues, reina de la voluntad, y del cuerpo señora. Sirve pues el hombre á su señor; pero sirviéndole, reina como soberano y manda como dueño.

El ilustre conde de Maistre expresó esta misma verdad en su estilo tan vivo y popular: se ha disputado á menudo si el soberano es para el pueblo, ó el pueblo para el soberano, que que es como si se disputase si el muelle de un relój ha sido hecho

(*a*) Berard. Doctrine des Rapports etc. 55, CXXVIII.

para el tambor ó el tambor para el muelle (*a*). Ni lo uno ni lo otro, sino el muelle y el tambor, y la espiral y el cuadrante, etc., todo ha sido hecho para señalar la hora. Por el contrario Macarel da muestras de comprender muy mal la naturaleza de la sociedad cuando dice que habiendo sido establecido el príncipe para bien del Estado, los reyes son patrimonio de los pueblos (*b*).

436. Por donde se ve claramente con qué cuidado se deben usar ciertos aforismos que, aunque muy verdaderos, si no se refieren á su verdadero objeto se convierten en exajeraciones intolerables. Así, por ejemplo, ¡cuántas veces decimos que el soberano es para bien de los súbditos! verdad indisputable si por soberano se entiende el sagrado carácter de la autoridad; mas aplicado á la persona en concreto, seria privar al soberano hasta de su existencia como hombre, y reducirlo, como lo hemos visto frecuentemente en nuestros tiempos, á no poder ni viajar, ni casarse, ni negociar, etc., si no es en provecho ageno, que es la verdadera condicion del siervo, para lo cual se necesita una virtud sobrehumana, á la cual llega á duras penas el religioso, imitador perfecto de Aquel que, siendo Rey de reyes, quiso parecer entre nosotros en figura de siervo. Otro ejemplo en sentido contrario. ¡Cuántas veces decimos que el súbdito se debe todo al soberano! lo que es cierto entendiendo el carácter y oficio de tal soberano; pero ¡qué fácil es á la adulacion abusar de esta verdad para reducir la condicion de súbdito á la de siervo! Es, pues, evidente la importancia práctica de ciertas distinciones algo sutiles en verdad, pero que la misma naturaleza enseña aun á las personas más rudas.

437. Hagamos ahora una reflexion importante. Siendo la autoridad el principio de la existencia social, síguese claramente que considerada en su naturaleza abstracta es esencialmente benéfica; y que el abuso que á veces hace de ella el hombre es

---

(*a*) *Du Pape*, t. 1, l. 2, c. 1.
(*b*) *Elem. de droit pol.* tít 3, c. 1, pág. 24.

contrario á su índole natural. Pero si la autoridad hace el bien de la sociedad, *ámala* naturalmente, y como benéfica que es, su amor es naturalmente correspondido. Luego el vínculo que liga naturalmente al súbdito con el superior legítimo, es vínculo de amor que nace de la esencia misma de esta recíproca relacion. No hay, pues, razon para tildar como *adulacion, servilismo, vileza*, etc., aquel afecto de reverencia y amor que mueve universalmente á los súbditos á agradar y aun á sacrificarse á los superiores. Para justificar este instinto, á que no son insensibles ni aun los mismos cuyas preocupaciones tienden á cortarlo de raíz, bastarian su espontaneidad y universalidad; siendo de notar que se experimenta aun á favor de soberanos cuya conducta podria inspirar sentimientos contrarios (LV.) Un espíritu vano y superficial atribuirá siempre aquellos sentimientos á *interes*, á *cobardía* y *adulacion*, porque no hay nada más fácil que proferir hinchadas filípicas y excitar el ódio; pero el filósofo que estudie la naturaleza en los hechos, separando la liga de los vicios humanos del metal sincero de los instintos naturales, sabrá entrever en la *Majestad* del trono algo más que un simple error popular. Á sus ojos adquirirá nueva certidumbre nuestra teoría, en que se muestra explicado, merced á una ilacion necesaria, un hecho tan constante de la naturaleza, ofreciéndosele claramente las consecuencias tan naturales y positivas que se derivan de los principios expuestos.

438. Falsa y aun funesta resulta por el contrario la teoría de Spedalieri cuando nos propone al pueblo y al soberano como dos *potencias enemigas*, atentas á arrebatarse una á otra los bienes y el poder. Podrá esto suceder alguna vez; pero en tal caso el ódio que se muestre por un pueblo contra *algun* soberano, procede siempre de sus vicios personales, jamas de su cualidad de soberano, excepto cuando las falsas doctrinas han alterado la sinceridad del instinto primero. Ó no existe, pues, el ódio, ó si existe es mero accidente; la verdadera relacion entre la *autoridad* y los *súbditos* es naturalmente amor recíproco; la

aplicacion concreta nos ofrecerá nuevas demostraciones de esta verdad (*a*).

439. Determinados el concepto y el orígen de la sociedad en general, debemos ahora descender del órden abstracto á que nos ha conducido el análisis del hecho expresado por la palabra *sociedad*, al órden concreto encerrado, como vimos, en este mismo hecho (320 y sig.) El procedimiento ordinario del análisis natural enseñado por la lógica es este: primero la idea del objeto lo presenta en toda su extension, aunque de una manera confusa; en seguida el entendimiento, inclinado naturalmente á la verdad (que sólo reside lógicamente en el juicio), analiza su objeto, y separa de él por medio de la abstraccion el sujeto y el predicado; y por último, haciendo uso de la síntesis, los junta en el acto de la afirmacion, ó los separa negando el uno del otro, y por este camino vuelve de nuevo al órden concreto, mas teniendo ya una idea clara y distinta del objeto representado. Esta última es la operacion que ahora debemos hacer; pero ántes de poner mano en ella, resumamos brevemente las ideas que han sido explicadas.

440. El hecho *sociedad*, considerado en su mayor *generalidad*, nos presentó por objeto *séres inteligentes*, y la *sociedad humana hombres* ó séres *compuestos* de inteligencia y de sentidos: el atributo que da á este sujeto el *sér social* es el de *conspirar á un fin* (304.) La libertad, que es la propiedad de toda inteligencia que elige alguno entre muchos medios posibles, hace á los individuos capaces de tomar varias direcciones para salir con su intento; pues ahora bien, no habria entre ellos concordia si un principio de unidad no uniese las inteligencias en el acto de juzgar, las voluntades en el de elegir; este principio destinado á juntar en uno entendimientos y voluntades, debe enlazar evidentemente con el fin necesario los medios que conducen á él, lo

(*a*) De esto hemos hablado en el *Exámen crítico*, tom. 1.° c. X, § 3. y tom. 2.° c. IV § 5.

cual se llama *obligar* (101 3.º); la facultad de obligar lleva el nombre de *autoridad*. Luego la *autoridad* es el principio que hace se *conspire á un fin*, ó en otros términos, que da á muchos individuos la unidad ó sea el *sér social*.

441. Los dos principios esenciales de la sociedad son, pues, 1.º, *muchas inteligencias*, que son la materia de que se compone la sociedad; 2.º, *una autoridad*, que es la forma ó alma que las reduce *al* acto de sociedad. Estos son los dos principios que suelen los publicistas llamar *personas sociales*; y como esenciales que son á la sociedad, es claro que no sólo son necesarios unos y otros para constituirla, pero tambien es necesaria su conjuncion en un solo sér (LVI), la cual por ser entre séres inteligentes nace naturalmente del mútuo amor (437). Hé aquí en suma lo que hemos hallado hasta ahora en el análisis del elemento social considerado en abstracto; pasemos ahora á estudiarlo en concreto.

CAPITULO VI.

DE LA SOCIEDAD EN CONCRETO; SU ÍNDOLE, SU ORÍGEN.

SUMARIO.

442. *Índole de la sociedad particular;*—443. *se deduce su orígen;*—444. *toda sociedad particular depende de causas anteriores;*—445. *necesidad de tal dependencia;*—446. *de causas anteriores nacen asociaciones, ora necesarias, ora libres,*—447. *naturales y completas ó accidentales y parciales,*—448. *domésticas ó públicas.*—449. *Sociedad* buena *ó* mala:—450. *la sociedad mala tiende á destruir la sociedad universal.*—452. *Verdadera nocion* del bien *de las sociedades particulares; distínguese lo útil de lo honesto;*—453. *de aquí dos especies de felicidad múltiple:*—454. *principios para juzgarlas rectamente: unidad y eficacia*—455. *unidad de fin: unidad de autoridad:*—446. *unidad de dependencia ó armonía*—457. *eficacia social.*—458. *Espíritu público*—459. *legislacion, economía* —460. *primera idea de la* civilizacion: *errores vulgares*—461. *segun la cualidad de los medios: sociedades espirituales, temporales, militares*—462. *segun la cantidad de los medios: sociedad igual ó desigual.*—463. *Epílogo. Varias especies de sociedades particulares.*—464. *Orígen de la sociedad. Hecho. Nació con el matrimonio*—465. *el raciocinio lo comprueba.* —466. *De la sociedad doméstica nació la política.*

442. ¿Qué es lo que queremos dar á entender al decir sociedad en concreto? Ya en otro lugar (319) hicimos ver que la sociedad se encuentra ya formada: en la sociedad por la misma naturaleza siempre se encuentran fortuitamente los hombres, cuyo hecho, acaecido sin ánimo por su parte de vivir juntamente, está subordinado á las leyes de la sociedad universal ya *formada* por la mano de la naturaleza, pues cada hombre debe conspirar con los demas al fin universal del linage humano; mas no puede decirse que esto es *formar* sociedad. ¿Cuándo puede decirse que el hombre es autor, fundador de una sociedad cualquiera? Cuando para alcanzar el bien se junten algunos hombres con la idea de vivir unidos para este intento y de usar de algun medio determinado. Así los literatos forman academias para hallar el bien mediante el estudio hecho en comun; los especu-

ladores fundan sociedades de comercio esperando el bien por medio de un lucro comun; los cónyuges la sociedad marital buscando el bien por medio de su mútuo auxilio y de la propagacion de la prole. Y porque en estos y otros casos semejantes el principio de unidad social es un *bien particular*, la sociedad es tambien *particular*, pues, como ya observamos (304), la *unidad* social es determinada por el fin, y el sér guarda proporcion con la unidad (V). Luego principio de las sociedades particulares es la determinacion de un medio cualquiera para conseguir el bien, ó sea el fin universal (26); y este *medio*, de donde se deriva el impulso que mueve á los asociados á unirse unos con otros, viene á ser el bien ó *fin* inmediato y particular de su sociedad, á la cual imprime su carácter propio constituyéndola en su verdadera especie (*a*). Y á la verdad, debiendo determinarse toda tendencia y toda obra por el objeto, ó sea por el fin á que se dirige (23 y sig.), la asociacion formada por el intento ó *tendencia* encaminada hácia un término cualquiera, sólo de él puede recibir su carácter propio. Así, en efecto, se especifican y distinguen en el lenguaje vulgar las sociedades particulares para *las letras, el comercio, la música*, etc.

443. Buscar, pues, el orígen de las sociedades en concreto es en último análisis investigar las miras que unen á los hombres entre sí: cuyo problema podria parecer más bien histórico que filosófico. Con todo, no pudiendo el hombre hacer sus obras sino dentro de los límites señalados por la naturaleza, bien pue-

(*a*) «Ninguna sociedad se disuelve sino porque otra sociedad nueva germina y se forma en su seno, etc.» (GUIZOT, *Civ. franç.*, lec. 8, pág. 201).

«Todo gobierno durable *debe* resultar de condiciones preexistentes.» (GIOBERTI, *Introd.*, t. 2, pág. 220).

Del estado individual... los poderes pasan al de su desenvolvimiento, conservando siempre aquella continuidad, ó digamos aquel gradual movimiento, cuyos primeros momentos, correspondientes á un estado anterior, aseguran la fuerza y duracion de los subsiguientes. ROMAGNOSI, *Istit di civ. fil.*, t. 1, pág. 433, t. VI, c. 2, § 3 *in fine*).

de el analista reconocer en las leyes generales, á que está el hombre sometido, ciertos caractéres á los cuales se deban reducir todas las sociedades particulares, segun sea la índole de los bienes á que aspiran, y segun la variedad de modos con que los pueblos los buscan.

444. El primer carácter que surge de la naturaleza humana, ó más bien de los rudimentos de la naturaleza humana, es que toda *asociacion particular es un efecto* (como quiera que el hombre es un sér contingente), el cual *tiene* por consiguiente *una causa* de que debe ser dependiente. Ponderemos atentamente esta importantísima consecuencia tan poco notada, á pesar de su sencillez y evidencia, por muchos publicistas (LVII). Sí: puesto que el hombre es un sér contingente, cada momento de su existencia presupone una causa respecto de la cual tiene una dependencia ora esencial, ora accidental. Cierto el hombre es libre; pero la libertad humana no es poderosa á sustraer al individuo á las grandes influencias de causas externas aun en órden á sus obras morales (*a*).

445. Mayor es todavía la dependencia de la sociedad de esta influencia, porque siendo la naturaleza la causa motriz ordinaria de todas las cosas en el universo, las aberraciones de la naturaleza no existen jamas en el mayor número de los individuos, ántes es indudable que la señal más segura de que ciertos efectos son naturales, es justamente el verlos producidos en los más de los individuos de la respectiva especie: toda coleccion de individuos deberá caminar de ordinario por las huellas de la naturaleza, aunque en cada coleccion se dé algun monstruo, y aunque en cada individuo haya alguna monstruosidad. La sociedad está pues sometida, mucho más aun que los individuos, á ciertas leyes constantes; por consiguiente depende mucho más todavía

(*a*) «Una misma idea reconocida por verdadera: hé aquí la base fundamental, el lazo invisible de toda sociedad entre los hombres.» (Guizot, *Civ. Franc.* lec. 12, pág. 228, c. 1).

que ellos de causas tambien externas. Todos los dias se está haciendo una aplicacion ordinaria de esta verdad así en el órden físico como en el moral en la estadística de los nacidos, de los muertos, de los enfermos, de los presos, de los delitos, etc.; ¡y cuántas instituciones proveen á ciertas necesidades de la vida fundadas en tales estadísticas! ¿Quién seria osado á predecir el número de delitos de un individuo ó la época de su muerte con la misma seguridad con que se determina el número de procesos criminales que en cada un año ha de juzgar un tribunal de justicia, ó el de los muertos que se han de enterrar en un Campo Santo? Admitamos, pues, como ley primera de la formacion de sociedades particulares, que *toda sociedad es un resultado de hechos anteriores*.

446. Estos hechos pueden ser considerados con relacion ó al *orígen* de la sociedad particular, ó al *fin* á que esta se endereza, ó á los *medios* que emplea para alcanzarlo. Considerados como *orígen* de la sociedad particular estos hechos, anteriores, por lo ménos lógicamente, á la asociacion de los individuos, pueden establecer entre estos relaciones ora necesarias, ora libres. Así, por ejemplo, necesaria es la relacion del hijo con el padre, de una persona vencida con el vencedor; porque ni el hijo fué libre en hallarse en sociedad con su padre, ni el vencido lo fué en hallarse en ella con el que le venció: por el contrario, libre es el esposo en unirse con su esposa, libre el religioso para entrarse en su religion. La sociedad particular puede ser por consiguiente ó necesaria ó libre; y sólo quien sigue el espíritu sistemático, puede dar en el principio de Burlamachi, Spedalieri (*a*) y otros autores de su especie, de que para ser natural y legítima toda asociacion humana tiene que ser voluntaria. ¿Acaso hay sociedad más natural y ménos voluntaria que la de un hijo con su padre? Hay, pues, sociedades donde la voluntad está encadenada por el

(*a*) V. SPEDALIERI *Dr. dell'uomo* l. 1, c. 12, §. 3.—BURLAM. *Dr. polit.* l. 1, c. 6, § 4.

deber, y otras en que el deber está formado por la voluntad: aquellas son *necesarias*, estas *libres*. Sin duda unas y otras deben ser abrazadas por la voluntad, y aun más eficazmente que las voluntarias las que proceden del deber mismo; pero esta no es razon para decir que son obra de la voluntad, cuando más bien la voluntad está encadenada en ellas moralmente por el deber (96 y sig,). Quizá esté aquí la equivocacion que indujo en error á aquellos autores: al echar de ver la imposibilidad de asociar á los hombres sin obligar sus voluntades, creyeron que esta obligacion dependia *siempre* de su consentimiento, cuando por el contrario acaece á menudo depender el consentimiento de su voluntad, del deber que la obliga: en cuyo caso se conforman voluntariamente *porque* están asociados, pero no están asociados porque se convengan en asociarse.

447. Pero conviene advertir que, ora libre, ora necesaria, la sociedad puede recibir existencia concreta así del intento adecuado de natural sociabilidad que ántes hemos considerado (319 y sig.), ó con cualquier intento particular que secunde en buen hora, pero que no corresponda completamente al intento de la sociabilidad natural, que es conspirar plenamente al fin universal del hombre, la felicidad. Llamaremos á la primera *natural* ó *total*, porque siendo el fin carácter específico de toda tendencia y de toda sociedad, aquella sociedad que abraza *totalmente* el fin *natural*, toma como por sí misma el título de *natural* ó *completa*; y por razones contrarias llamaremos *accidental* ó *parcial* á la otra. Así la sociedad de un hijo con su padre será *completa*, porque formada como está inmediatamente por mano de la misma naturaleza, no puede ménos de abrazar adecuadamente el intento de ella: *completa* será asimismo la sociedad del hombre vencido con su vencedor cuando aquel llega á formar con este una sola familia; mas si sólo queda unido con él en concepto de aliado ó tributario etc., la sociedad formada por ambos será *parcial* ó *accidental*, porque no se asocian para el mismo fin, ni tampoco cuanto á los medios. Tambien serán *accidentales* las

asociaciones mercantiles, literarias, de seguros, etc., porque abrazan sólo algunos medios limitados como su objeto final.

448. Para alcanzar plenamente su fin, la sociedad *completa* puede unir á sus miembros en el seno de la vida doméstica ó establecer entre ellos una relacion tambien contínua pero externa. La necesidad que tenemos del auxilio de los demas para llegar á ser felices no es á la verdad la misma para todos; pocos son ciertamente los hombres superiores á quienes no estreche esta necesidad; mas para vivir cuotidianamente seguros y dichosos basta la compañía de algunas personas queridas con quienes compartir las faenas consiguientes al comun sustento, y las penas y alegrías del corazon y el cuidado de la mútua seguridad. Pero estas pocas personas, cuyo número sin embargo es suficiente para el trato y conversacion familiar, ¿alcanzan á proveer á todas las necesidades? Creciendo á cada paso en su ánimo la magnitud de sus pensamientos y deseos, el hombre siente poco á poco la necesidad de disponer de fuerzas inmensamente superiores á las individuales; las ciencias, las artes, el comercio, la guerra, etc., reclaman ingénios y brazos innumerables, que puedan abrazar unidos su extension inmensa, que no podria ser abarcada estando separados. Mas no es menester por esto aumentar el número de las relaciones de cada dia: una ó dos veces al año llega á experimentarse la necesidad de hacer provision de alimentos y vestidos, una ó dos veces en la vida la de instruccion, defensa armada, etc. Hé aquí dos especies de relaciones sociales completas, una de ellas de número muy escaso, pero cuotidiana, pero contínua; la otra, cuyo número considerable no está sujeto á medida, pero rara, interrumpida. Pocas necesidades, pero contínuas, forman la primera, que llamaremos *doméstica*; muchas necesidades, pero raras, son el hecho de donde se origina la segunda, que podemos llamar *pública* ó *política* (*a*).

(*a*) «Si cada familia hallase dentro de sí todo aquello que ha menester... no tendria nada que ver con las demas.» GUIZOT, *Civ. franc.* LXXXIV, pág. 493.

449. Asimismo procede del fin, que haya algunas sociedades *honestas* y otras *torpes*; porque el hombre que emplea un medio para llegarse á la felicidad, puede escogerlo, ó tomando á la razon por guía, ó yendo contra su dictámen; la razon es que toda mira social (medio de llegar á la suprema felicidad) debe conducir á su posesion. Esta *conveniencia* del medio con el fin, que entre los séres morales lleva el nombre de *honestidad* (18), forma, pues, un carácter esencial de toda asociacion, como quiera que ó en la formacion de toda sociedad preside una mira recta (124), en cuyo caso será honesta, ó una intencion torcida, y será entónces mala. La *honesta* se emplea en conseguir un intento conducente á la posesion de la felicidad definitiva; posee por consiguiente la única felicidad que puede obtenerse aquí en la tierra (36 y sig.), conciencia de la propia rectitud, órden en las obras que hacemos, esperanza de una felicidad eterna.

450. La sociedad *mala* ó *perversa* se dedica á conseguir un intento capaz de privar á sus miembros de la suprema felicidad; es, pues, una guerra contra la sociedad universal (519), y cada uno de los individuos alistados en esta guerra combate á un tiempo mismo contra su conciencia y contra sus verdaderos intereses. Jamas será lícita una guerra semejante contra la conciencia, contra el género humano con ruina de los propios intereses; ninguna sociedad puede nunca establecer miras ó leyes contrarias al órden moral, las cuales no tienen fuerza de obligar á nadie, aunque medien promesas y juramentos solemnes.

451. Yerran, pues, del modo más extraño en este punto, no solamente los que desdichadamente contraen lazos inícuos en ilícitos conventículos, pero tambien aquellos que, tomando por verdadero bien el bien falso movidos de un patriotismo imaginario, acometen, como dicen, *en favor de la patria* empresas insensatas de progresos, conquistas, etc. Tal era el patriotismo de Temístocles cuando proponia quemar las naves de los aliados, por lo cual fué digna y públicamente reprendido por Arístides; tal la ilusion de los facciosos italianos, que imaginándose loca-

mente consistir la felicidad de Italia en la formacion de un solo reino, comenzaron á sembrarla de ruinas con guerras civiles y extranjeras, para sacarla luego, reducida á una sola porcion, del fondo de las ruinas acumuladas al intento (*a*); tal es de ordinario el patriotismo de las naciones bárbaras; tal el de ciertos pueblos civilizados, que parecen sin embargo cifrar toda su gloria, no en aumentar su propia grandeza, sino en abatir la grandeza de los demas, como si estos no formasen parte tambien de la sociedad universal de los hombres.

452. Para ilustrar mejor este punto conviene poner á salvo de todo equívoco la idea de *bien* y de *mal* social en relacion con la sociedad particular. Recordemos que el *bien*, ó sea la *perfeccion* del individuo, puede ser juzgado bajo dos aspectos: ó comparándolo con el fin próximo, ó con el fin último á que tiende (13 y sig.); y luego se comprenderá que tambien el bien social puede ser mirado bajo dos aspectos, que corresponden á las dos tendencias subordinadas entre sí, de que procede la sociedad particular. La cual tiende á su fin propio (por ejemplo la mercantil al lucro), pero tiende á él para llegar á la verdadera felicidad ilimitada (36), y puede por consiguiente llamar bien al *lucro* y á la *felicidad*. Pero el primero es bien *útil*; el segundo bien final, ó sea *bien por sí mismo* (18). De este recibe el primero la razon de bien (21), de tal suerte, que si se separa de él pierde todo su valor y se torna en verdadero mal, no obstante la engañosa apariencia que conserva de bien.

453. Siendo dos las especies de bien á que tiende la sociedad particular, dos deberán ser las especies de su felicidad, pues la felicidad no es otra cosa que la posesion del bien (28). Y esta es la razon de la variedad de juicios que se forman de la felicidad los míseros humanos. Como todo objeto final se nos pue-

---

(*a*) Sobre esta infausta tentativa, de que hablaremos más por extenso en otro lugar (nota CXXI), hemos discurrido en el *Exámen crítico*, especialmente Part. 1, c. 1.

de ofrecer bajo estos tres aspectos: 1.°, en los *medios* para conseguirlo; 2.° en el *acto* de entrar en posesion de él; 3.° en el *deleite* con que en él se descansa (17), síguese que el doble fin *general* y *particular* se subdivide en seis especies de *bien* y de *felicidad*. Entre los políticos verdaderamente sábios, este juzgará por feliz una sociedad (*a*) porque reina en ella la honestidad; aquel, porque esta honestidad está afianzada por *medios* eficaces como leyes, policía, costumbres, etc.; este otro, porque junta á todo esto los goces honestos del trato, de la industria, de las ciencias etc. Pero si se mira esta misma sociedad, no bajo el aspecto del bien principal del hombre, sino bajo el del bien *particular* que le comunica la forma de tal sociedad *particular* (por ejemplo la que pretende el *lucro*), semejante sociedad, aunque honesta, podrá ser tenida por un comerciante como infeliz, porque gana poco (fin), ó porque excluye los contratos usurarios (medios), ó porque exije mucho trabajo (goce). Demas de esto, cada uno de los *medios* puede tornarse en *fin*, y como los *medios* son sin número, innumerables son por consiguiente los *fines*, innumerables por consiguiente los *bienes* (16), innumerables las *felicidades* que pueden atribuirse en son de alabanza á toda sociedad particular, ó negarse de ella con detrimento de su nombre, segun la variedad de ideas y aficiones de los hombres.

454. Para formar un juicio recto en medio de tanta variedad de sentencias, recordemos cuál es, considerado bajo su aspecto más noble y general, el bien social. Este bien consiste en la *unidad* y en la *eficacia*; el primer principio de unidad es el *fin*; luego cuanto el fin sea más simple, tanto será más verdaderamente *una*, y tanto por ello más perfecta y feliz la sociedad.

455. La simplicidad del *fin social* depende en la sociedad

(*a*) Nótese que aquí no hablo de ninguna sociedad con exclusion de cualquiera otra: doméstica ó pública, libre ó necesaria, militar ó pacífica, etc., toda sociedad puede ser mirada ó en órden al fin último, al bien supremo, ó en órden al fin particular, al bien secundario, en razon del cual la sociedad es *particular*.

particular de la perfecta subordinacion del fin *particular*, que es medio (442), al fin *general*, que sólo puede ser llamado verdadero *fin* (14 y sig.); pues si faltase esta subordinacion, la sociedad tendria dos fines en vez de un solo fin; uno de ellos señalado por la naturaleza (20), el otro elegido por la voluntad. Faltaríale por consiguiente el primer principio de *unidad*, es decir, de *sér* social. Y cuando este falta, ¿es acaso posible la *eficacia*? Luego ninguna sociedad particular puede gozar de *felicidad* y verdadero *bien*, si no subordina á la honestidad todas sus miras particulares (*a*).

Pero el *fin* de la sociedad es un principio extrínseco bien que primitivo de ella: su principio intrínseco es la *autoridad*; luego cuanto sea en sí misma más elemental ó simple la autoridad, y más íntimamente ligada con la otra persona social (441), tanto mayor será la unidad, y por consiguiente la perfeccion, la felicidad social.

456. ¿Y en qué especie de individuos debe hallarse esta *unidad*? En individuos que constan de entendimiento, de voluntad, de cuerpo; luego cuanto más uniformes sean los actos de pensar, de querer y de obrar exteriormente, tanto mayor será la unidad, perfeccion y felicidad de la sociedad particular. Esta uniformidad consiste en la conformidad de todos los individuos con el principio de unidad; luego á medida que en la autoridad se van imprimiendo las formas que le comunica el doble principio social, á medida que se imprimen mejor en la mente, en la voluntad, en las obras de los individuos las formas que la autoridad les infunde, será más perfecta la unidad social. Perfeccion de la dependencia de los individuos de la autoridad y de la dependencia de la autoridad del órden final: hé aquí el tercer elemento de perfecta unidad

---

(*a*) Tal es el gran defecto que hoy engendra la notable imperfeccion de muchas sociedades guiadas del principio utilitario. V. *Examen Crit.* Part. I, cap. 8 y 9.

457. Como la *unidad* es principio de perfeccion del *sér* social, así la eficacia es principio de perfeccion de la *accion* de la sociedad. ¿De dónde dimana esta accion? De las facultades morales y físicas del cuerpo social. Luego cuanto más proporcionadas y enérgicas sean estas facultades, tanto será más perfecta la sociedad en razon de la *eficacia*: veamos en pocas palabras la aplicacion de este principio.

458. ¿Cuál es la *inteligencia* social? Es lo que suele llamarse *espíritu* público, el cual cuando llega á ser *verdaderamente ilustrado* obra con *eficacia*. La perfeccion social exige, pues, *instruccion*, pero instruccion basada en la verdad y tocante á materias conducentes al fin (*a*): la ignorancia debilita la accion, el error la daña y pervierte. ¿Cuál es la *voluntad* social? las leyes: una legislacion justa, ó que formule *verdaderos derechos* deducidos de hechos *reales* (343), dará eficacia á la accion; pero si contiene relaciones *imaginarias* y falsas la tornará débil. ¿Cuáles son las *facultades físicas*? Las instituciones orgánicas, los brazos y la materia á que se aplica su trabajo. Organismo proporcionado á las funciones y á las condiciones sociales; brazos robustos, asíduos, aptos para trabajar; tierras vastas y fértiles; hé aquí el principio material de perfeccion social, que debe luego desenvolverse en cada uno de sus ramos mediante una recta ordenacion de *pública economía*. Una perfecta *unidad* de fin, de autoridad, de subordinacion; un desenvolvimiento proporcional de *espíritu público*, de *legislacion recta*, de sábia *economía*, tal es el *máximum* de la *eficacia* y por consiguiente de la perfeccion social. He dicho desenvolvimiento *proporcional*, entendiendo la proporcion así entre las facultades sociales, que deben prestar-

---

(*a*) ¡Cuán errados andan los políticos que deploran la ignorancia del pueblo en los países católicos donde no conocen más que la eternidad futura, y á Dios que les aguarda en ella, y el decálogo que conduce á su posesion, y que admiran los otros países en donde el pueblo sabe leer diarios y novelas y perfeccionar la industria y el comercio olvidando empero la moral y la eternidad!

se mútuo apoyo, como entre la sociedad y sus relaciones externas, ora materiales, ora morales, como época, territorio, naciones limítrofes, etc. Pero basten por ahora estas indicaciones derivadas de las doctrinas ya establecidas.

459. De lo dicho puede sacarse lo incompletas y contra la razon que son de ordinario las ideas del vulgo en punto á lo que suelen llamar *civilizacion*, *progreso social*, cosa que algunos cifran ora en la noble elegancia de los usos domésticos, ora en la gracia y magnificencia de los vestidos y en el regalo de mesas exquisitas, ora en las artes liberales y en las ciencias. (*a*) Sin duda todas estas cosas juntas, en cuanto son conformes á la honestidad, entran en la idea que hemos dado de la perfeccion social, mas no son la perfeccion social misma, ni siquiera su fundamento. La perfeccion social no puede consistir *esencialmente* más que en la perfeccion de la *unidad*, y en la *eficacia* con que la sociedad tiende hácia su fin. De donde nace espontáneamente una cierta cultura externa, indicio ciertamente de perfeccion interna, pero que puede llegar á ser viciosa y perjudicial cuando se la fomenta exclusivamente: parécese en esto al tinte sonrosado de las megillas, indicio de salud, el cual no sufre ser suplantado por el falso colorete que lo simula (LVIII).

460. Del principio de que toda sociedad tiene una causa anterior, hemos visto surgir varias especies de sociedades, conviene á saber: en razon de su orígen, sociedades necesarias ó libres; en razon de su fin, sociedades completas ó parciales, domésticas ó públicas, buenas ó malas, civilizadas ó bárbaras. Resta ahora considerar la sociedad en razon de los medios con que los asociados cooperan á su bien comun. Comencemos por las sociedades libres.

Compuesto el hombre de cuerpo y alma, sólo puede em-

(*a*) «Promover las discusiones inocentes es una rama de la compli- »cada ciencia que consiste en adelantar la civilizacion.» (BENTHAM. 2, 1, pág. 194).

plear dos especies de medios positivos para alcanzar la felicidad, á saber, materiales y espirituales; pero como unos y otros sean perecederos, pide su conservacion una tercera clase de medios negativos que impidan la destruccion de los dos positivos mencionados. Luego lo que mueve al hombre á entrar en sociedad son, ó los medios materiales de felicidad, ó los medios espirituales, ó el temor de perderlos (*a*). Hé aquí un hecho nuevo, del cual se originan tres especies de sociedades, que pueblan en efecto la tierra, sociedades materiales, espirituales, militares; las primeras para sustento del cuerpo, las segundas para bien del espíritu, la última para defensa de entrambas (*b*).

Pero esta triple subdivision, ¿conviene á *todas* las asociaciones libres y *sólo* á ellas? Queriendo adecuadamente las asociaciones libres el fin natural del hombre, la felicidad, deben naturalmente emplear *todos* los medios; acaso este medio se ofrecerá en ellas con más ó ménos perfeccion que este otro; pero tarde ó temprano podrán y deberán usar de todos ellos, si bien subdividiéndolos en caso de necesidad ó conveniencia en los diversos órdenes de asociados.

Las sociedades *parciales* ó *accidentales* usarán de una espe-

---

(*a*) V. el pref. á las obras de Romagnosi por el prof. Marzuchi, página IX.

(*b*) Esta triple division se ve perpétuamente en la historia representada con variedad de modos por las *castas*. La casta indiana sigue esta division: la 1. príncipes ó *raia*, la 2. sacerdotes; la 3. guerreros ó *nairos*; la 4. *apulia*. (Cantú tom. 1, nota E, pág. 307).

La misma division en la sociedad Etrusca (Etnografía de Europa página 351) 1. Casta de los señores *Tyranos* ó *Tyrrenos*, 2. de los sacrificadores Tuscos, 3. de los guerreros *Rasinae*, 4. Casta popular.

El historiador Balbo que pone otras muchas, concluye sin embargo admirablemente diciendo que todas ellas se reducen á las tres principales. (Med. stor. VII. § 12 nota).

Los Iberos en los Georgia divididos en 4 castas, príncipes, sacerdotes, guerreros, siervos—(Cantú, tom. IV, pág. 13). Volveremos sobre esto en el libro 7.°, 1621).

cie particular de medios correspondientes al fin especial de su institucion.

Casi lo mismo puede decirse de las sociedades necesarias: las cuales ó son formadas por mano de la naturaleza, en cuyo caso serán completas y se propondrán usar de todos los medios para conseguir el fin adecuado de la asociacion humana; ó son establecidas por la violencia del hombre, en cuyo caso no existiendo concordia no se usarán medios comunes (salvo en cuanto permanecen bajo la influencia de las leyes universales de la naturaleza) miéntras tanto que no se llega á una perfecta unidad social.

461. Hemos visto que considerada en razon de los medios la sociedad puede ser de tres especies; pero hasta aquí sólo hemos mirado estos medios bajo el aspecto de su *cualidad*, y conviene atender tambien á su *cantidad*, porque ¿á quién no se le alcanza el influjo de esta última en las formas sociales? Si los medios son atractivos que solicitan al hombre para entrar en sociedad, cuanto mayores sean, tanto será mayor la independencia que proporcionen á su poseedor, y por el contrario, más dependientes tornarán á los que hayan menester de ellos. Tendremos, pues, sociedades *iguales* y *desiguales*: en las primeras todos, *salva siempre la justicia*, establecerán igualmente la ley; en las otras la ley se dará en proporcion á la mayor ó menor dependencia. Y es de notar que no se dará en este caso la ley haciéndose uso de la *violencia* (por más que esto pueda á veces suceder), sino por derecho de independencia natural, como quiera que nadie puede pretender con razon que otros aporten medios mayores y no saquen mayores ventajas.

462. Ántes de pasar adelante resumamos las doctrinas establecidas acerca de la naturaleza de la sociedad particular. Ella nace, como hemos visto (321), de la combinacion del hecho, elemento concreto, con la ley de sociedad universal, elemento abstracto. Su índole depende, pues, de *esta ley* combinada con el *hecho*, y por consiguiente podrá ser segun la influencia que en semejante combinacion tenga el hecho

en el *origen* de la sociedad,	asociacion necesaria ó libre:
en el *fin* de la misma.	doméstica ó política, ó sèa privada ó pública:
en su recta ordenacion al fin.	buena ó mala:
en la plenitud de esta rectitud.	civilizada ó bárbara:
en la cualidad de los *medios*.	material ó espiritual ó militar:
en la cantidad de ellos.	igual ó desigual.

463. Todo esto es el resultado visible de los hechos anteriores, de los que germina por modo diferente cada sociedad nueva. Veamos ahora si con el teorema fundamental que hemos establecido nos será dado resolver un problema que para muchos publicistas ha sido un verdadero nudo gordiano. *¿Cómo nació*, dijeron, *la sociedad?* Y los unos se referian con esta pregunta á la sociedad doméstica, los otros á la civil. Ya mostraremos en otra parte su error; entretanto vamos á resolver esta cuestion. Si la sociedad nace en el punto que varios hombres se encuentran unidos de un modo estable para alcanzar el mismo fin, bien podemos dar con su orígen reconociendo el hecho primitivo que debió juntarlos de ese modo en un intento comun. Ahora bien, la autoridad, único criterio de los hechos, nos testifica que la primera union permanente fué el matrimonio de dos progenitores; luego el orígen de la sociedad es cosa averiguada para los que reconocen el Génesis á lo ménos como autoridad histórica.

464. ¿Pero esta verdad histórica está confirmada por el raciocinio? De tal manera lo está, que independientemente de la historia este hecho puede casi ser tenido por evidente (*a*):

(*a*) Aunque privado de las luces de la historia sagrada, dice Ciceron en sus Off., lib. 1, 17: *Prima societas in ipso conjugio est, proxima in liberis, deinde una domus etc. sequuntur fratruum conjunctiones, post*

1.° porque es físicamente evidente (digan lo que quieran ciertas antropogonías ideadas por los incrédulos) (*a*) que el hombre trae su orígen del hombre, y aun me atrevo á asegurar con entera ingenuidad que á ninguno entre los soñadores de brutales genealogías se le ocurrió jamas la más leve duda de si tendrian por padre ó por madre al orang-outang; que ninguno creyó jamas posible sacar á un hombre del huevo de una gallina (*b*). Todo nacido, pues, entre los hombres recibió el sér en una sociedad ya formada, la sociedad conyugal.

2.° La sociedad conyugal no presupone de necesidad ninguna otra sociedad.

3.° Esta sociedad provee á las necesidades más urgentes y más contínuas, que son lo primero que clama por sociedad doméstica.

4.° Es la primera sociedad que pide la humanidad en razon de su propagacion, sociedad cuya formacion constante ha asegurado la naturaleza por medio de los atractivos más eficaces del mútuo amor.

465. La razon, pues, de acuerdo con la historia nos demuestra ser este el orígen de la sociedad doméstica. Cuanto á la sociedad política no nos es dado explicar con perfecta evidencia su orígen si ántes no sometemos el hecho á un análisis más diligente. Por lo pronto de los principios que hemos establecido infiérese claramente que á no suponerla criada por Dios saliendo en un solo punto completa de sus manos, debió de proceder de la doméstica, porque debiendo nacer toda sociedad de

---

consobrinorum etc. Cuya sentencia da por trivial y comunísima en el *lib.* 1 *de rep.*

(*a*) Es agena de nuestro plan la confutacion de los incrédulos: el que la desee puede consultar las *Helvianas* del abate Barruel.

(*b*) Sólo el Sr. La Marck ha resucitado (1830) en su *Physiologie zoologique* esta *consoladora* doctrina, demostrándonos pertenecer él á la raza orang-outang. V. CANTÚ, *St. Univ.* Ep. 1, c. 3, pág. 169, tom. 1; y todavía mejor á WISSEMAN, *Discurso sobre la ciencia*, *etc.*

un hecho anterior (359), y siendo la sociedad doméstica el hecho primero de donde se deriva la existencia del hombre, este debe de ser necesariamente el orígen de la sociedad política. Del teorema fundamental podemos, pues, deducir que la sociedad primitiva es la conyugal; las otras son secundarias. Pero estas verdades reciben su *última* evidencia de la historia, y así no pueden llamarse *pura* verdad filosófica.

CAPITULO VII.

DE LA AUTORIDAD EN CONCRETO.

SUMARIO.

466. *Sociedad concreta exige autoridad tambien concreta.*—467. *El hecho nos muestra en todas partes* una *autoridad*—468. *que se presenta en mil maneras diferentes.*—469. *Esta variedad supone un principio variable.*—470. *Ley constante del hecho humano que hace concreta la autoridad*—471. *la obediencia se presta de mejor gana á los mejores.*—472. *La autoridad tiende á concentrarse en la superioridad respectiva al fin*—473. *aun en las sociedades no espontáneas.*—474. *Se responde á una dificultad*—475. *aun en las sociedades violentas la autoridad reside allí donde está la verdadera superioridad.*—476. *Qué cosa es la superioridad de derecho* —477. *ley general deducida de los principios establecidos*—478. *prueba de sentido comun*—479. *prueba deducida de su utilidad. El fuerte se inclina á hacer bien*—480. *el débil más inclinado al mal.*—481. *Epílogo.*—482. *Diferencia entre nuestra teoría y el pacto social*—483. *en qué sentido puede decirse que la autoridad nace de la sociedad*—484. *conciliacion de doctrinas aparentemente contradictorias.*—485. *La autoridad es concreta en la multitud, mas no creada por ella.*—486. *Conclusion de este capítulo y su necesidad.*

466. Si la misma naturaleza de la sociedad implica de necesidad la coexistencia de una autoridad que la forme, es evidente que toda sociedad concreta implicará una autoridad tambien concreta. Lo cual es tan evidentemente necesario, que ni aun á la misma sociedad universal del género humano podemos concebir existiendo en concreto sin contemplar á su cabeza al divino Legislador supremo, que con la promulgacion de su ley le imprime unidad de fin, de conocimiento, de voluntad y de obras (LIX). Habiendo, pues, considerado cómo nace en concreto la sociedad, debemos ahora buscar, siguiendo siempre las huellas de los hechos, el modo como exista en concreto la auto-

ridad, no sin pedir al mismo tiempo á la razon que confirme y generalice los hechos.

467. El hecho es muy conocido: toda sociedad real tiene una unidad simple ó colectiva, ó como suele decirse, una *persona* física ó moral, de quien toda la multitud recibe la ley, es decir, recibe la unidad que preside á sus juicios, á sus deseos, á sus obras. Es tan necesario este principio de unidad, y su necesidad tan evidente, que no ya solamente las personas sábias y prudentes, pero aun las más frívolas é inhábiles reconocen sin advertirlo hasta en los negocios de poco momento y aun hasta en las diversiones de mera sociedad una autoridad determinada. No hay pleito sin abogado que lo dirija, ni ópera sin director de escena, ni capilla de música sin maestro, ni baile sin bastonero que ordene, ni juego donde no haya quien lance la pelota ó distribuya las cartas etc. Un hecho tan universal es, pues, esencial á toda sociedad.

468. ¡Pero cuánta variedad de accidentes en este hecho universal! Aquí gobierna uno solo, allí diez, más allá ciento, mil; acá dura meses un gobierno, allá dias, en otra parte años, en otra es de por vida; aquí el gobernante goza de plenas facultades, allí el ejercicio de su potestad está sujeto á algunas condiciones, más allá depende de mil cláusulas... Hay, pues, en el hecho de la autoridad concreta un elemento que no depende inmediatamente de solo el principio constante, uniforme y universal á que solemos dar el nombre de naturaleza, impulso *esencial* de todo sér hácia el destino que le está señalado por el Criador. A no ser así, una sola seria siempre la forma de la autoridad.

469. Este principio variable fué el solo elemento en que se fijó la torpe mirada del empirismo; y en un siglo que creia filosofar soñando, juzgóse haber explicado el fenómeno con la simple narracion de la novela del pacto social. Pero hoy se han abierto los ojos aun de los más ciegos, y el sueño del filósofo de Ginebra, aunque conservando algun resto de reputacion histórí-

ca, ha sido lanzado de la filosofía á las regiones poéticas junto con los torbellinos de Descartes, con la metensícosis y con otros delirios filosóficos semejantes. Por mi parte reconozco la justicia de esta sentencia, si bien me complazco en observar, movido de un principio de equidad, que reconocer algun hecho humano en el orígen concreto de la autoridad, sólo fué erróneo en cuanto fué exclusivo. Así que presupuesta la necesidad de la autoridad social considerada en abstracto, el único camino para llegar á una explicacion completa del fenómeno social, es combinar con el hecho humano la autoridad así considerada.

470. ¿Y qué ley sigue este hecho humano y contingente al tornar en concreta la autoridad social? Comencemos observando lo que pasa en la sociedad libre, en la cual es posible consultar al oráculo del sentido íntimo: vosotros todos, quienes quiera que seais, los que os juntais espontáneamente en alguna empresa, colegio, ejército, decidme: ¿quién quereis que dirija los asuntos mercantiles, el más hábil ó el más inepto? ¿quién la enseñanza, el más docto ó el más ignorante? ¿quién la guerra y sus combates, el capitan más entendido ó el más inhábil? La respuesta és obvia: quereis que sea el más capaz.

471. La razon no es ménos clara. ¿Con qué fin anhelais por una autoridad? Para que abrace en su unidad á los individuos libres y contenga sus fuerzas en la direccion social (339). Pues para traer á sí á tantos individuos, para enfrenar y dirigir tantas fuerzas, es necesaria una verdadera superioridad de dotes. Cierto la fuerza de la autoridad consiste principalmente en el derecho, como quiera que debe obligar á voluntades inteligentes y libres; mas porque las obligaciones que pone y la obediencia que recibe son para *alcanzar* un intento, sácase de aquí que la autoridad ha de ser capaz de conducir á él. Una autoridad sin superioridad real es ménos apta para esto; luego es natural desear que la autoridad resida en una persona que de hecho sea realmente superior á los demas. Tal es la ley del Supremo Hacedor, en la cual resplandece mucho su admirabilísi-

ma providencia en disponer las cosas de suerte que esté adornado de mayor capacidad el que debe naturalmente mandar, y que el ménos capaz se incline suavemente á obedecer (*a*).

472. ¿Pero qué especie de superioridad deseais que tenga la autoridad, la superioridad física, la intelectual, la moral, la civil, etc? Hablemos con entera llaneza y claridad: ¿quereis á un bizarro capitan para director de un baile? ¿ó á un afamado pintor para una empresa industrial? La superioridad debe ser relativa evidentemente al fin de cada asociacion particular: en una academia el primero debe ser el más docto, en una familia el más rico y prudente, en un baile el maestro respectivo, en una orquesta el mejor músico, en una sociedad mercantil el más rico y diligente, y á este tenor en las demas asociaciones. Por donde aunque la autoridad social, cuya necesidad es una ley comprobada por los hechos (*b*), mirada en abstracto sea un principio constitutivo de la sociedad, y se extienda por consiguiente por toda ella, pero *naturalmente* tiende á hacerse concreta en los individuos dotados de cualidades más conducentes al logro del comun intento, pareciéndose en esto á la fuerza vital, que si bien reside en todo el cuerpo viviente, ejercita sin embargo cada una de sus funciones en el órgano respectivamente más adaptado á su ejecucion (*c*).

(*a*) Hoc natura tulerit non solum ut summi virtute et animo præessent imbecillioribus, sed ut hi etiam parere summis velint. Cic. *De Rep.* l. 1, § XXX. pág. 44. Puede verse sobre esto á Romagnosi. (Ist. di Civ. filos. l. VI, C. 4. § 7.)

(*b*) Véase este punto extensamente explicado en el ilustre Haller *Restaur. de la scienc. pol.* t. 1, c. 13.

(*c*) Con razon dice el antiquísimo Código de Manu, § 115: «Entre los Brahmanes tiene el saber la preeminencia, el valor entre los Ketriah, la riqueza en granos y géneros entre los Vasias, la ancianidad entre los Ludrias.» (Cantú, *Docum. Legislat.* pág. 568).

«Bene agendi gratia ponendum est esse civilem societatem. Quapropter qui plus conferunt ad hujusmodi societatem his plus juris competit in civitate quam his qui libertate ac genere pares sunt vel majores, sed civili virtute impares (Arist. *Polit.* 3, c. 6, *in fine*).»

473. Esta *ley* de las sociedades *libres* es aplicable igualmente y con mayoría de razon á las sociedades necesarias fundadas por la misma naturaleza, porque esta tiende al mismo fin á que aspiran los hombres al unirse libremente entre sí. Y como estos, así tambien la naturaleza impone el deber, hijo de la necesidad que asimismo impone de obedecer á los más capaces. Es de notar que el súbdito siente natural repugnancia á obedecer, hija de su amor propio, pero el Ordenador del universo no sufre que este amor prevalezca contra la natural obediencia; y así más firmemente que nosotros, quiere que la autoridad resida en los que se ha dignado adornar con más preciosas dotes.

474. Preveo aquí la siguiente dificultad, en apariencia grave.—Si la autoridad radica en la superioridad real, ¿no veis á muchos hijos superiores en mérito al padre de quien deben depender, y muchas mujeres superiores á sus maridos, y muchos soldados á sus jefes, etc?—El flaco de este argumento está en tomar al individuo por objeto de la ley natural, siendo así que esta considera no al individuo sino á la especie. Muchos hijos cierto son superiores á sus padres, pero no en razon de ser hijos, pues estos tienen naturalmente ménos prudencia, ménos experiencia, ménos recursos, etc.; luego deben ser dirigidos y gobernados por sus padres.—Pero los hijos A B C hacen ventaja á sus padres en dichas prendas; luego deben mandar. —No: la ley natural no se deduce ni en moral ni en física de una combinacion accidental cualquiera, sino del estado normal. Individuos hay mancos que usan de los piés en lugar de las manos para hacer el oficio de estas, y cojos que se ayudan de las manos para

---

«Así lo queriá, dice Guizot, el curso natural de las cosas; el clero »únicamente era moralmente fuerte y lleno de vida; de aquí que fuera »en todas partes poderoso: tal es la ley del universo.» (*Civ. fr.* leç 20). Y en otra parte dice: «Cuando las cosas siguen sus leyes naturales el »poder va á parar á los más capaces, á los que dirigen la sociedad á su »fin. ¿Se acomete acaso una guerra? La direccion de ella es de los más »valientes, etc.» (Ibid. leç 5).

andar no pudiendo andar con los piés; ¿y será razon decir por esto que la naturaleza no ha provisto al hombre de

dos piés para andar y de dos manos
para hacer su natural oficio? (*a*).

Nadie defenderá tamaño absurdo. No: las manos son para trabajar, los piés para andar. Pues á este modo yo sostengo que el Criador ha hecho *al* hijo inferior, porque obedezca; *al* padre superior, para que mande, suceda lo que quiera en los casos particulares de *un* padre inferior, de *un* hijo superior.

475. Esta regla fundamental puede sufrir una excepcion en las sociedades formadas por la violencia, porque no siempre el más fuerte tiene la *autoridad* ó sea la *superioridad de derecho* aunque tenga el *poder* ó sea la *superioridad de hecho*. Aunque bien mirada esta anomalía es tan sólo aparente; porque en realidad, ¿cuál otro es el fin de la autoridad que el de dirigir los entendimientos y las voluntades al fin social? (302).

476. ¿Y cuál otra es la fuerza motriz de los entendimientos y voluntades que la *verdad* y la *justicia*? La primera superioridad social consiste, pues, en la justicia, en el derecho. Luego un opresor injusto, aunque superior en fuerza material, no puede decirse absolutamente que es *superior* á los oprimidos; sino que es superior á ellos en el órden físico, pero los oprimidos son superiores á él en el órden moral. Hablando, pues, absolutamente, el opresor es inferior al oprimido como el cuerpo lo es al espíritu. Y hablando en general, donde quiera que el derecho existe, allí está la fuerza moral, y por consiguiente la mayor superioridad; luego cuando se dice que la autoridad tiende á concentrarse donde existe cualquiera otra especie de superioridad, debe entenderse esto de aquellas sociedades donde la *superioridad de de-*

(*a*) ..... Due gambe e doi
Piedi per camminar, e un par di mani
Per farsi da sè stesso i fatti suoi (CAPORALI).

recho no radica ciertamente en ninguno; allí donde nadie ha entrado aun en posesion de la autoridad.

477. Digamos todavía en conclusion, que cuando por virtud de un estado anterior, cualquiera que sea (444 y sig.), se constituye alguna sociedad particular, ora libre, ora necesaria, la ley constante de la naturaleza pone la superioridad de derecho (autoridad) allí donde encuentra la superioridad de hecho más conforme con la índole, ó digamos, con el fin particular de semejante sociedad.

478. Cuán profundas raíces tenga esta ley en el corazon humano, dícenlo no sólo el órden de los hechos (467), sino tambien el íntimo sentimiento de justicia que llama á ocupar los empleos á los más dignos; dícenlo la indignacion y el despecho que excitan la promocion á ellos de las personas indignas de ocuparlos; dícelo, en fin, la universal costumbre de proveerlos por concurso, ó elegir á los empleados por votos.

479. Es evidente la suavidad y sabiduría de esta ley, pues pone el derecho de mandar, 1.° en quien no tiene necesidad alguna de hacer el mal, y está por consiguiente libre de la mayor de las tentaciones; 2.° en quien tiene la fuerza necesaria para hacer el bien, como superior que es á los demas en aquello mismo que pretenden al asociarse; 3.° en quien naturalmente se siente inclinado á hacer el bien, pues si miramos á la superioridad con ánimo libre de preocupaciones, siempre la veremos propensa *por sí misma* á esto; el que es docto desea comunicar sus pensamientos enseñando, el rico comunica sus riquezas desplegando magnificencia, el poderoso su poder á sus empleados, el noble su nobleza á sus hijos; y si la limitacion de estos bienes hace á veces á los hombres avaros de sus tesoros, la voz pública y el remordimiento interior lo vituperan, y declaran así cual es el verdadero impulso de la naturaleza racional. Un rico avaro, un poderoso que oprime, un noble que injuria, etcétera, son mónstruos universalmente detestados. ¿Quiénes son, pregunta el ilustre Haller, aquellos embrolladores del foro que

arruinan y venden á sus clientes? ¿son acaso los abogados de más nota y habilidad? ¿Quiénes los médicos que prolongan deliberadamente las enfermedades para aumentar el número de sus visitas? No por cierto los mejores médicos. ¿Quiénes los soberanos que tiranizan á los pueblos? ¿no son por ventura los más tímidos y suspicaces? Si bien se considera, la debilidad incita al delito: roba el pobre persuadido del hambre; muerde el literato envidioso porque su mérito es inferior; hurta el jugador con fullerías lo que no sabe ganar con habilidad (*a*).

480. Condicion natural es, pues, esencialmente de la *superioridad*, como lo es asimismo de la *autoridad*, ser benéfica; y si la humana malicia abusa de entrambas, no por esto es ménos justa, ménos sábia y suave la ley establecida por el Criador, segun la cual allí se fija el derecho donde reside la superioridad de hecho. ¡Ay de nosotros el dia en que, cansado del vocerío de los declamadores, viniese en concederles que la autoridad mudase de condicion y viniese á parar en manos de los más débiles y miserables! Entónces veriamos la sabiduría de esta ley, cuando nuestros males fueran no ya una violacion de la naturaleza, sino una especie de instinto que juntara para estrago de la sociedad al gérmen inagotable de la original corrupcion la vida insaciable de la anterior penuria, el rencor de la *envidia*, la tiranía de los *débiles* (*b*).

481. En resolucion, la autoridad es el principio de unidad que dá el sér á la sociedad; cuando la sociedad tiene un sér concreto, concreta y visible tiene que ser la autoridad; autoridad abstracta rigiendo una sociedad concreta seria tan absurda como si dijésemos que un hombre determinado es animado por un alma humana tomada en abstracto. El lugar de su residencia, cuando se torna concreta, está en las regiones más sublimes, hácia las cuales tiende naturalmente, desde donde reparte con

(*a*) T. 1, c. 12.
(*b*) Testigo el terrorismo de Francia.

mayor facilidad sus beneficios, y donde recibe nuestros homenajes más espontáneos y voluntarios. Tal es el hecho que hemos analizado; y digo *el hecho*, porque no he pretendido demostrar que el más fuerte sea el que tenga *por ello* la autoridad de derecho; sino solamente he indicado lo que suele y debe suceder, lo que vemos que diariamente sucede á nuestra vista. Cuál sea el orígen del derecho, lo veremos cuando consideremos en particular el progresivo incremento social. Pero sirva esta advertencia para prevenir al lector contra el sistema ponderado hoy por muchos del *reinado del mérito*; con cuya expresion se quiere subvertir en todas sus partes la sociedad. Cosa evidente es que la autoridad debe hallarse en manos capaces; pero no lo es, sino evidentemente falso, que esta capacidad sirva para discernir la persona en quien se encarna el derecho, no habiendo en realidad nada tan difícil de conocer como la idoneidad del gobernante. Así, cuando dice Guizot que el gérmen de la autoridad contenido en la naturaleza humana, se desenvuelve en relacion con la capacidad, esto debe tenerse más bien por rasgo oratorio que por una proposicion rigurosamente filosófica (*a*).

482. Por lo dicho hasta aquí podrá comprenderse cuánto difiere nuestra doctrina del contrato social, por más que sea admisible la influencia del hombre en la sociedad. El vicio esencial de esta fábula filosófica consiste en decir relacion tan sólo al órden concreto. Los hombres, dice, no deben obedecer sino porque voluntariamente se han sujetado á la obediencia.—Y nosotros decimos: en mano de los hombres está á menudo elegir estas ó aquellas relaciones sociales, pero tambien acaece á menudo que el hecho no depende de su eleccion. Pero ora sea esta eleccion suya *necesaria*, ora *libre*, la razon del deber de obedecer no es su voluntad: deben obedecer en cualquiera sociedad parti-

---

(*a*) «El derecho subsiste virtualmente *en la naturaleza humana*, »pero sólo en gérmen... aguardando á que la capacidad se desenvuelva »para desenvolverse con ella.» (*Civ. fr.* lec. 3, pág. 150.)

cular donde vivan, porque la *naturaleza* de la sociedad consiste en esto, que uno ordene, y otros ejecuten. El único oficio de su voluntad es elegir en ciertos casos vivir en esta sociedad y no en otra.

484. No queremos decir con esto que la *autoridad* no dependa absolutamente de la sociedad (*a*). Más claro: la voz *dependencia* puede significar la relacion de *cosa movida* á *motor*, y la de *efecto* á *causa*. Léjos de nosotros decir que la autoridad reciba su impulso de la sociedad, lo cual seria destruir todo principio de unidad social. Pero si alguno me pregunta porqué existe la autoridad, diréle que para que dé unidad á la sociedad. La sociedad contiene, pues, la causa *final* de la autoridad; y quien dice que la autoridad es para la sociedad, formula una proposicion tan verdadera como esta otra, *el alma es para el hombre*, no *el hombre para el alma*, ó que la parte es para el todo, no el todo para la parte.

484. Con esta observacion se comprende la posibilidad de concordar dos sentencias en apariencia opuestas, enseñadas en otros tiempos por autores insignes (*b*), á saber: que *la autoridad*

(*a*) Cúidese de no confundir esta proposicion—*la autoridad depende de la sociedad, es para la sociedad*, con esta otra:—*la autoridad depende de los súbditos, es para el súbdito*; la sociedad es *un todo* compuesto de autoridad y de súbditos; y así decir que la autoridad es *para la sociedad*, equivale á decir que la parte es para el todo, que está ordenada á formar el todo; mas decir que la autoridad es *para los súbditos*, equivale á decir que el alma es para el cuerpo, que está ordenada al cuerpo. Por un modo semejante la otra proposicion:—*la autoridad* DEPENDE *de la sociedad*,—es semejante á esta:—*el alma depende del hombre*;—expresion poco feliz, pero no enteramente falsa. Por el contrario—la autoridad depende de la multitud,—es como:—*el alma depende del cuerpo*;—proposicion que no pueden admitir ni aun los materialistas, los cuales llegan hasta decir que el alma es corpórea, pero no pueden negar que gobierne las otras partes del cuerpo (LX).

(*b*) Potestas civilis inmediate collata a Deo hominum perfectæ conmunitati per naturalem consecutionem ex vi primæ creationis (SUAREZ, lib. 3, Defens. contra Reg. Angl., c. 2, n. 5). Potestas politici

procede de Dios, y que *procede de la multitud*: *Dios* es el principio de la autoridad, su objeto es la *multitud*, y su fin *unir* esta misma multitud. Si esta no existiese ó si no debiera de unirse, careceria la *autoridad* de razon de ser. La multitud es, pues, la causa por qué ordena Dios la autoridad (*a*). Demas de esto la consideracion de la sociedad en abstracto nos demostró que en toda union legítima de hombres existe autoridad que pretenda su fin, y existe *esencialmente*, *naturalmente*, de tal suerte que, como observa el sábio Gerdil, con ninguna manera de pactos podrian destruirla los asociados, pues ningun pacto es bastante á destruir la esencia de las cosas.

485. Luego la autoridad no es sólo *para* unir la multitud, sino que en ella tiene primitivamente su causa, y nace en ella en cuanto se asocian sus miembros, como quiera que si estos no llegaran á unirse no habria autoridad que los rigiese. ¿Pero se podrá decir que la multitud crea la autoridad, que la autoridad es la voluntad comun? Jamas. Dos personas están léjos y ni siquiera una de otra tienen noticia; no tienen, pues, relacion actual, ni por consiguiente deber alguno actual. Mas hé aquí que se aproximan hasta el punto de encontrarse: desde este punto están obligadas, como hombres que son, á amarse, á socorrerse, á vivir conforme á las leyes de la humanidad. ¿Diremos acaso

---

principis a Deo dimanat, quia principatus est de jure naturæ et jus naturæ est a Deo. (Defens. contra Reg. Angliæ, l. 3, c. 1, n. 6, c. 7).

(*a*) Esta verdad seguia Confucio en su política, que al decir de Pauthier es esencialmente democrática, aunque por muy otra manera que lo entienden los modernos: «nada dista acaso más de la idea con»cebida por los modernos de un gobierno democrático .. En sentir del »filósofo chino, la ejecucion de las leyes morales y políticas es lo que »puede constituir la sociedad y hacer la felicidad pública; leyes conce»bidas y enseñadas por unos pocos para *bien de todos*... Al paso que segun »la idea moderna supónese en todos los individuos el conocimiento de »las leyes, de manera que el que carece hasta de las luces necesarias »para discernir lo justo de lo injusto, es llamado, sobre todo si la fortuna »ayuda, á dar leyes á aquel... cuya mision debe ser enseñar á esta mis»ma sociedad.» (*Libres sacrés d'orient*. París 1842, *Introd*. pág. XII).

por esto que tales personas han creado estas leyes? Obra de su voluntad fué ciertamente salir de la soledad, pero en llegando á encontrarse se hallan formadas ya por las manos de la naturaleza las leyes de humanidad. Ley es tambien de la naturaleza la autoridad social; luego no depende de la voluntad de los asociados, si bien es consiguiente á la union de estos la actuacion de la autoridad.

486. Parecerá acaso que nos hemos detenido demasiado en deducir y declarar estas consecuencias; mas creemos importante señalar el orígen de donde procede el equívoco de los que sostienen el pacto social, y lo que hay de verdadero en su sentencia; pues que la persona seducida por sus sofismas depondrá más fácilmente los errores que son su consecuencia, cuando entienda que no se deducen rectamente de sus mismos principios, cuya fuerza innegable hace toda la razon aparente del sofisma. Sí: la autoridad reside *en la* multitud, porque donde no hay multitud no hay tampoco autoridad; existe *para la multitud* porque es principio de su unidad; pero no existe *por la* multitud, que no puede crear ni abolir la autoridad; no es *de la* multitud, la cual no gobierna, sino que es gobernada (LXI). Podrá bien *conferirla* alguna vez; pero no por razon de ser *multitud*, sino porque puede adquirir derechos en virtud de hechos anteriores, segun veremos más claramente despues (cap. 9).

CAPITULO VIII.

GRADOS DE LA AUTORIDAD; SOBERANÍA.

SUMARIO.

487. *Hecho que hay que analizar y explicar*—488. *opinion de los partidos extremos*—489. *su conciliacion.*—490. *La independencia individual no es soberanía*—492. *unidad de la familia.*—493. *Diferencia entre siervo y súbdito, y entre señor y superior.*—494. *La superioridad de derecho nace del deber de humanidad*—495. *junto con la* natural *superioridad de hecho.*—496. *Distincion de los grados de autoridad que resultan de lo dicho hasta aquí.*—497. *La soberanía es superioridad independiente*—498. *varios grados de soberanía*—499. *observaciones sobre la teoría de Haller*—500. *el soberano es lugar-teniente de Dios.*—501. *Qué cosa sea el* Estado—502. *qué independencia lo constituye*—503. *Definicion del* Estado *y del* Soberano: *la soberanía es don del cielo.*

487. Las observaciones precedentes sobre el hecho social nos han conducido á establecer las ideas de sociedad y de autoridad consideradas en abstracto y en concreto; pero no bastan á explicarnos una idea que está en la mente de todos, aunque sean acaso pocos los que se den plena razon á sí mismos de ella. En toda sociedad existen muchas autoridades: en una familia, por ejemplo, el cocinero manda al galopin y á su vez obedece al mayordomo, este al administrador, el administrador á los hijos, los hijos á la madre, esta á su marido. ¿Pues quién podrá contar las relaciones de subordinacion y dependencia que hay en una sociedad pública? desde el simple mozo, desde el alguacil ó cabo hasta el soberano, todos tienen alguna autoridad. Ahora ¿en qué se diferencian las autoridades inferiores de la suprema? ¿á quién pertenece de derecho el título de *soberano*? ¿bastará para llevar este nombre ser cabeza de una sociedad cualquiera, ó es menester serlo de una sociedad pública? ¿es de necesidad independiente? ¿y con qué manera de independencia?

488. Estas y otras cuestiones semejantes debe de propo-

nerse á sí mismo el que quiera comprender bien lo que significa el nombre de *soberanía*, cuya resolucion pide á un tiempo mismo solidez de principios y un análisis delicado. Como de ordinario acaece, los publicistas se han dividido acerca de este punto. El ilustre C. de Haller, que ya sentia náuseas con las erróneas doctrinas que destruian *al hombre* en la persona del príncipe para no ver en ella sino únicamente la autoridad, en su restauracion de la ciencia politica abrazó el sistema enteramente contrario, diciendo (*a*), que para el príncipe *es gobernar cosa accesoria, derivada de sus derechos particulares*; que no es en resolucion el príncipe sino un señor independiente. En seguida el eminente publicista hace inventario de todos los derechos soberanos, los cuales presenta sólo como derechos privados extendidos á proporciones más vastas y acompañados de la independencia. Procede luego á confutar las definiciones de la soberanía que traen en tan grande número los publicistas, singularmente los protestantes é iluminados; y hace ver que están fundadas todas ellas ó en la novelesca invencion del pacto social ó en los planes revolucionarios de los sectarios conspiradores. Y así es en verdad: por haber abrazado estos sistemas la mayor parte de los publicistas del siglo pasado cayeron en el error de incluirlos en su definicion tornándola por consiguiente falsa y sistemática. Registre el curioso sus opiniones en la obra del sábio y erudito publicista, donde asimismo se demuestra el ningun fundamento de ellas (*b*): por nuestra parte no tenemos para qué detenernos en confutarlas, pues luego que hayamos disipado el sueño del pacto social, aquellas definiciones caerán por su base.

¿Qué diremos empero nosotros de la sentencia del esclarecido consejero de Berna? Sinceramente confesamos que su misma sencillez y naturalidad nos sedujo por algun tiempo; pero un análisis diligente de la idea de soberanía nos dió á entender la

---

(*a*) T. 2, c. 18, pág. 239.
(*b*) T. 2, al c. 17, pág. 224 y sig.

necesidad de modificar notablemente su doctrina. No es sin embargo formal nuestra diferencia, sino sólo está en las expresiones, y aun estamos persuadidos que al explicar nuestras ideas no haremos sino aclarar las suyas, que ingénuamente confesamos habernos ayudado mucho en todo el discurso de esta obra de derecho social (LXII).

489. El que desee formar una idea verdadera de la soberanía debe á nuestro juicio juntar en uno los dos elementos de las opiniones extremas. En una sociedad concreta el soberano es un hombre, un individuo de la especie humana; pero es junto con esto el centro en donde viene á actuarse la autoridad universal que vimos (129) surgir necesariamente por efecto de una ley esencial de nuestra naturaleza en el punto de asociarse entre sí muchos hombres. Á esta doctrina nos trae de la mano todo lo que hemos dicho hasta aquí sobre el modo de convertirse en concreta la sociedad abstracta; mas para convencer al lector de esta verdad procederemos á demostrarla con la consideracion de los hechos y con el exámen analítico de las ideas contenidas en ellos.

490. Si alguna vez recorriendo los desiertos de América os topáreis á un infeliz salvaje libre y solitario, ¿creeis que en razon de su independencia deberiais llamarle *soberano*? No ciertamente, pues basta considerar los nombres que significan en cada idioma la soberanía para comprender que esta vez dice relacion á inferiores gobernados por algun superior (*a*). Pues que no sea un solo salvaje, sino una familia lo que se ofreciese á vuestra vista: ¿podrá llevar la cabeza de esta familia el título de soberano? Nadie la llamaria *familia reinante* ó *soberana*, como se dice vulgarmente de las familias de los príncipes, reputándose además el reino como hereditario en la familia. ¿Pero cómo decirse

(*a*) V. HALLER, t. 2, c. 16, pág. 217 y sig. Por via de ejemplo véanse algunos de estos nombres: *rex* á *regendo*, *majestas* de *major*, *princeps* de *primum caput*, *soberano* que *está sobre* todo (*super omnia*) etc.

esto de aquella familia solitaria cuando no tiene debajo de su mano á ninguna otra familia ni persona?

491. Sólo impropia ó metafísicamente se usa la palabra reinar hablándose del *padre*, ó tambien del hombre que manda en sí mismo.

492. La razon de esto se encuentra en la misma naturaleza de las relaciones domésticas, pues la union de ambos sexos como necesaria que es *naturalmente* para la propagacion, constituye cierta *unidad natural* harto diversa de la que tiene lugar entre dos súbditos ó entre dos amigos, la cual es unidad moral y no como aquella que es querida por la naturaleza para un intento físico dependiente absolutamente de tal unidad y necesario para que subsista el género humano. Pero la unidad de accion presupone unidad de sér, porque lo que no es, no puede obrar; la accion por consiguiente no puede exceder al sér: luego la unidad de sér entre el padre y la madre hace de entrambos una sola *persona moral*, y hasta cierto punto *un solo sér físico* (*a*), como quiera que su union es físicamente necesaria para conseguir la propagacion.

Lo mismo, aunque por razones algo diversas, puede decirse de los hijos. En esta relacion la idea de unidad se conoce inmediatamente por la idéntidad del sér, al paso que en la relacion conyugal la identidad del sér es conocida por la unidad de la accion. Los hijos son en cierto modo un mismo sér con el padre, porque de él procede la sangre que corre por sus venas, es decir, su sér material; unidad parecida en esta razon á la del fruto con el árbol. De donde nace por sí mismo el ser tenidos los hijos por una continuacion del sér de su padre, el cual se dice que renace en los hijos y en ellos sigue viviendo despues de la muerte.

(*a*) *Jam non duo sed una caro*, dice nuestro Redentor; y añade que el mismo Dios obra esta unidad: *Deus conjunxit*. (MATH. 16). El mismo concepto se halla expresado por el Manava Dharma Sastra traduc. de Pauthier. «Su mujer y su hijo son como su propio cuerpo.» *Libro sagrado de Oriente*, pag. 375. V. tambien á CANTÚ, *Historia universal*, *India*.

Es, pues, la unidad doméstica harto diversa de la unidad puramente social; y por esta razon el lenguaje, expresion de lo que naturalmente se siente, jamas confunde, ántes distingue claramente las relaciones de padre de familia y las de soberano: la unidad doméstica ocupa el medio entre la individual física y la política ó pública: el hijo, la mujer, saben muy bien que son algo más que simples súbditos, pues hacen en cierto modo *parte* del sér del padre y del marido. No diré por esto que en ciertos casos no tenga el padre todos los atributos reales de soberano; sólo me he propuesto aclarar la idea de *soberanía*, y decir que el *padre*, aunque sea independiente, no es *soberano*, en razon de ser *padre*, y que si alguna vez lleva título de soberano, de otra parte recibe la soberanía (496).

493. Demos que tenga siervos el salvaje americano; (bajo la palabra *siervos* no hay aquí distincion entre la servidumbre perpétua y la mera servidumbre, distincion que reservo para más adelante (1,511)); ¿le habremos con esto erigido en soberano? ¿Qué significa el verbo *servir*? Su verdadero sentido es el de *emplear en provecho de otro la propia existencia*; así decimos, *servirse de un instrumento* en el sentido de emplearlo en ventaja nuestra; *servidumbre* de un fundo significa en jurisprudencia la *obligacion* del dueño de una heredad de no hacer algo en ella en beneficio del dueño de otra, etc. ¿Es esta la idea que tenemos del *súbdito*? Léjos de serlo distinguimos contínuamente en el lenguaje familiar al *súbdito* del siervo: del gentilhombre de cámara, del chambelan, del escudero, se dice cuando entran en posesion de estos empleos, que *entran al servicio* del príncipe; luego segun esto no lo servian ántes de ocuparlos. De donde resulta que si haceis al salvaje la gracia de darle *siervos*, no por esto será soberano, miéntras no considereis en ellos sino personas empleadas en beneficio de su señor; cualquiera que sea su número, ciento, mil, etc., jamas tendreis sino *un solo* agente, y por consiguiente *un solo* sér. Luego la familia, aun comprendiendo en ella á los siervos, presenta siempre una unidad mucho más

cercana á la unidad puramente individual que á la unidad social pública; como quiera que los hijos y la mujer son *un solo sér* con el padre, cuya unidad es natural, y los siervos forman tambien una unidad con su señor, la cual es unidad de accion y de fin privado, *propio solamente* del último.

494. Pero si nos paramos á considerar la semejanza de naturaleza que existe entre los siervos y su señor, luego veremos contenida en el principio universal de todo deber la obligacion que corre al último de hacer el bien de sus siervos, no en cuanto siervos sino en cuanto *hombres*, y viceversa la que corre á los siervos de hacer el bien de su señor, *en razon* de hombre, no en razon de señor (319 y sig.) Si el señor, movido de esta consideracion, prohibe á los siervos la embriaguez ó matar á sus *consiervos*, hará un acto de *humanidad*, no de *dominio*; como asimismo seria obra de humanidad la que hiciere el siervo, no ya como siervo, impidiendo á su señor quitar la vida en un arrebato de cólera á su mujer ó á alguno de sus hijos.

495. Pero este acto de *humanidad* ejecutado por el siervo que impide la comision de un delito, ¿es por ventura un acto de *autoridad* ó sea de *superioridad de derecho*? De ningun modo: el señor que prohibe la embriaguez ejerce autoridad; mas el siervo que impide el homicidio ejercita únicamente el derecho de humanidad.

¿De dónde tamaña diferencia? Tanto el siervo como el señor ejercitan dichos actos con fuerza superior y con derecho indisputable, y sin embargo este derecho es autoridad en el señor, no en el siervo. Hé aquí, si no me engaño, la razon de la diferencia: el poder del siervo en dicho caso es accidental, y no tiene conexion ninguna con la naturaleza de la servidumbre; tiene derecho á obrar no en concepto de siervo, sino de hombre, y persevera en el órden, del cual se aparta el señor en el caso supuesto perdiendo en el punto mismo uno de los elementos de la autoridad (*a*). Por el contrario la superioridad de he-

(*a*) Nótese bien este punto: el superior que abusa de la autoridad

cho tiene su base tratándose del señor en la esencia de su relacion, pues *ser señor* significa tener personas ocupadas en su provecho, y por consiguiente tener concentradas en sí solo las fuerzas de sus siervos. Siendo, pues, esencial, en el señor, justamente en cuanto es *señor*, *la superioridad de hecho*, puede esta por consiguiente producir una consecuencia *esencial* (474), ó sea una consecuencia procedente de la naturaleza misma de las cosas, y capaz de manifestarnos naturalmente los designios del Criador (108 y sig.). De donde podemos nosotros por tanto inferir con rigor que es conforme al plan divino que el señor impida los actos malos de sus siervos, y que este es el órden constante de la naturaleza; el cual ha dispuesto que el mismo señor deba ayudar á otros, que posea la fuerza conducente para este fin, y que por consiguiente le sea dado hacer esto con las personas que dependen de él. Tiene, pues, el deber, prescrito por una ley *constante* de la naturaleza, de dirigir las acciones de sus siervos á lo que entienda ser verdadero bien para ellos, á lo que entienda ser necesario al *órden*. Aparte, pues, del derecho del señor á mandar lo que dice relacion á su provecho, tiene tambien el de mandar lo que conviene *al órden*. ¿Quién no percibe la inmensa diferencia de uno y otro derecho? El primero es *dominio*, el segundo es *autoridad*.

496. Aplicando estas reflexiones al salvaje cuyo estado venimos considerando, resulta que tiene *autoridad* de superior, demas del *dominio* propio del *señor*, y de los derechos de padre y de marido. Pero la *autoridad* de superior es en él cosa muy diferente del dominio que tiene como señor: pues como señor, tiene derecho sólo para ordenar á los siervos al provecho de él; y como superior, podrá y deberá pensar en el órden y en el bien de todos, tanto de su mujer é hijos como de sus mismos

---

destruye *en aquel acto* la fuerza de ella, porque una *autoridad injusta* seria *una superioridad de derecho contraria al derecho*, lo cual implica. La autoridad es, pues esencialmente justa, aunque el superior pueda ser injusto.

siervos (*a*). Esta última consecuencia, en la cual se comprenden los siervos con la mujer y los hijos en una misma relacion de súbditos, nos declara mucho mejor cuán diversa cosa es *la autoridad del padre* de la *autoridad del superior* (492), por más que la contenga por excelencia; es diversa la autoridad de padre de la de superior cuanto al fin, pues mira únicamente al bien de los hijos en particular, para lo cual ha sido dada por la naturaleza, como se verá al discurrir sobre la sociedad doméstica; es diversa tambien en su principio, porque nace de la unidad de la sangre, y viene por aquí á ser casi un apéndice del deber individual de conservarse y perfeccionarse (271), al paso que la autoridad de superior nace de la naturaleza de la asociacion (424); es asimismo diversa en sus facultades, las cuales están en proporcion con las necesidades de los hijos, y van disminuyendo con la edad de estos conforme van pasando de infantes á próximos á la pubertad, á menores y mayores de edad, miéntras que la autoridad de superior es constante respecto á todo el que permanece en la casa paterna (LXIII). Y lo que decimos del salvaje puede aplicarse á aquellas cabezas de tribu ó de naciones bárbaras que á la caida del imperio inundaron la Europa meridional, y á los patriarcas que el Génesis nos muestra como pequeños soberanos: unos y otros mandaban en sus tribus ó familias por amor no sólo del propio bien, sino tambien del comun; y tenian por consiguiente no sólo derechos de padres y señores, pero tambien de superiores.

497. ¿Pero era esta superioridad una verdadera soberanía? Miéntras procuraba el bien comun sin depender en su gobierno de otra autoridad superior, era sin duda verdadera soberanía; ¿pues qué otra cosa es la soberanía sino la autoridad indepen-

(*a*) «Patres... sic administrabant domesticam pacem ut secundum temporalia bona filiorum sortem a servorum conditione distinguerent; ad Deum autem colendum, in quo æterna bona speranda sunt, omnibus domus suæ membris pari dilectione consulerent.» (*S. Ag.* Civit. Dei L. 19, c. 16).

diente? Todas las pruebas de hecho observadas por el ilustre Haller en el lenguaje (490) demuestran ser esta verdaderamente la idea que tenemos de la soberanía; la cual por consiguiente cuanto ménos depende de cualquiera extraña influencia tanto es mayor su perfeccion. Pero desde el momento que la cabeza de tribu ó de familia deja de proveer por sí solo al bien comun y por efecto de un hecho cualquiera comienza á ser dependiente, cesa de ser soberano, ó pierde de su soberanía cuanto pierde de independencia. Que como observa muy bien el citado autor, la soberanía sólo es perfecta en Aquel que lleva el nombre de Rey de los Reyes, único que asimismo posee un dominio perfecto, en razon del cual es llamado Señor de los que dominan (*a*).

498. Puede, pues, menguar la soberanía á medida que mengua la independencia, sin que sea posible determinar el límite riguroso que separa la soberanía de la dependencia, de la cual debemos decir, como de cualquiera otra dote moral, que es susceptible de más y de ménos sin perder enteramente su propio sér; y que determinar cuándo desaparece por completo no depende de principios rigurosos de justicia, sino de la estimacion moral de las personas prudentes, guiadas del fundamento natural que en breve explicaremos (502).

499. Por lo dicho hasta aquí se comprenderá cómo debe entenderse la doctrina del ilustre autor, que nos dice *no ser otra cosa el soberano sino un señor independiente*. Muy cierto, un señor independiente es un soberano, pero no á la verdad porque sean siervos todos los súbditos, sino porque todo señor es soberano de sus siervos. Para deshacer todo equívoco en este punto, de buen grado trocaria la expresion de aquel principio por esta otra: el *soberano no es sino* un SUPERIOR *independiente*. Mas porque *un* superior no es *la* autoridad en abstracto, sino la persona en quien

(*a*) Fuera de Dios, dice Romagnosi, nada puede haber en la naturaleza absolutamente independiente. (Assunto primo, § 18, pág. 116).

la autoridad se actúa concretamente, con la expresion *un superior* daremos á entender el *hombre* adornado *de autoridad*, y tendremos así reunidos los dos elementos de la soberanía que es mostraron separados en las dos opiniones extremas (489). Con el aditamento de *independiente* significaremos la última nota que distingue á la soberanía de cualquiera otra superioridad.

500. Así se comprenderá mucho mejor el dicho de los sábios—el soberano es una *imágen de Dios*, un *Lugarteniente de Dios*;—pues no sólo participa de la autoridad con que gobierna Dios al universo para bien del mismo universo, cuya participacion es comun á todos los superiores, pero participa de ella con la añadidura de la independencia, que es el atributo en que ponen los metafísicos la distincion característica del sér divino, á quien llaman el sér independiente, *Ens a se*.

501. Por la idea que hemos dado de la soberanía explícase por vía de corolario lo que entendemos al hablar del *Estado*. Cosa sabida es y clara, que entre las sociedades públicas puede haber unas que sean dependientes é incompletas, y otras completas é independientes. Así, por ejemplo, la ciudad de Palermo forma una sociedad pública bajo el mando de su Pretor; pero esta sociedad es incompleta y dependiente: incompleta, porque forma parte de otro cuerpo político mayor; dependiente, porque el Pretor depende de otra autoridad. No así el reino entero de las Dos Sicilias, el cual forma una sociedad pública cuya cabeza pone leyes que ninguna otra autoridad de la tierra puede revocar: esta sociedad (acaso en razon de ser completa y *estable*, y de no necesitar de ninguna otra sociedad política para satisfacer todas las inclinaciones humanas en el órden de mera naturaleza) se llama *Estado* y puede definirse *una sociedad pública independiente*.

502. ¿Pero qué independencia se requiere para formar *un Estado* y una autoridad *soberana*? Soberanos hay más ó ménos ligados en órden á sus gobiernos por influencias exteriores, soberanos *tributarios*, soberanos *cuya eleccion* depende de otro más

sublime potentado, etc. (*a*) Ahora bien, ¿quitan estos lazos á la sociedad la independencia necesaria para que pueda llamarse *Estado* y llevar el superior que la gobierna el nombre de *soberano*? La definicion de este punto es á todas luces puramente nominal, y en este concepto depende del uso; conforme al cual una sociedad pública retiene el nombre de *Estado*, miéntras las leyes promulgadas por su superior no han menester de confirmacion para obligar á los súbditos, por no estar su sér político ordenado como parte de otra sociedad mayor (*b*). La necesidad de pagar algun tributo ó de no pasar ciertos límites en el órden de sus relaciones externas, no destruye esencialmente la independencia de su *sér político*, así como el individuo no cesa de ser *libre* porque esté cargado de deudas ó de otro modo obligado, miéntras dirija su propia conducta y no sea reputado como *parte* de otro individuo más poderoso que ordene sus acciones, ó *que tenga derecho en sus obras* (434), lo cual constituiria al que así estuviese ligado en el estado de servidumbre. De donde se infiere que la independencia que aquí consideramos no es de hecho sino de derecho, pues sólo esta última libra al que la posee de formar parte de otro sér. Por la misma razon una sociedad soberana cualquiera no pierde su sér de estado en el punto de sufrir la opresion de algun vecino más poderoso, y por el contrario una cuadrilla de ladrones no es un Estado, aunque sean de hecho independientes.

503. En conclusion, *el Estado* es una *sociedad política independiente*, ó que no forma parte de otra sociedad mayor (*c*); y el

---

(*a*) V. á este propósito muchos ejemplos que trae Grocio J. B. et. P. l. 1, c. 3, § 21, pág. 130 Dereal, T. 1, pág. 413, XIII.

(*b*) V. Romagnosi, *ibid*, pág. 164.

(*c*) Muy diverso es el concepto que damos aquí del Estado, considerándolo como un cuerpo moral perfecto, del que hoy generalmente se usa, ó sea del que representa al Estado en abstracto como el conjunto de las personas que tienen parte en el gobierno en oposicion con los súbditos gobernados, concepto que da orígen á los errores y

soberano la persona física ó moral que da leyes á un Estado; un padre de familia, un amo sólo entónces podrá llamarse *soberano* cuando los miembros de su familia, cuando sus siervos son en número suficiente para que la sociedad que forman con su cabeza se baste á sí misma y pueda asegurar su independencia legítimamente adquirida: pero la potestad de soberano es siempre distinta en ambos casos de la de padre y de señor, porque nace de las leyes y del fin universal de la naturaleza humana, no del fin particular de su condicion de señor ó de padre. Ahora, ¿por qué modo pusieron estas leyes y este fin universal la autoridad en su persona? Pusiéronla en virtud de las combinaciones á que dan el nombre de *fortuna*, que tomado en su *sentido negativo* no significa otra cosa, hablando con propiedad, que la ignorancia de las causas inmediatas de una de esas felices combinaciones, y la incapacidad de regularlas con principios ciertos; pero que tomado en *sentido positivo* significa aquella altísima Providencia que rige con leyes sapientísimas, pero impenetrables, el universo físico y moral.

Hé aquí porqué el lenguaje verídico de nuestros padres atribuyó con profunda filosofía á solo Dios la accion de dispensar los cetros haciendo protestacion de este dogma en los mismos títulos de los soberanos N. N. *Dei gratia Rex*. La soberanía es un don de Dios, así porque la autoridad considerada en abstracto se apoya en la autoridad divina (428), como porque de la divina Providencia trae su orígen aquella superioridad *de hecho* por cuya virtud la autoridad social se concentra en una persona determinada (470); y porque la misma Providencia es la que por medio de combinaciones impenetrables saca del estado privado y eleva á la condicion de independientes á ciertas sociedades y á los superiores que las gobiernan (LXIV). Romagnosi, cuyos conceptos sobrado materialistas, como inficionados del volterianismo

---

opresion de que hemos discurrido extensamente en el *Examen crítico de los gobiernos representativos*, tom. 2, cap. IV, § 5.

que reinaba en su tiempo, no alcanzaban á comprender la nobleza de estas ideas cristianas, dió la preferencia al lenguaje que hoy ha sustituido al usado por nuestros padres, en el cual «se excluye, dice, el título *por la gracia de Dios* y se indica un título legítimo (*a*).» No alcanzamos la razon por qué deba preferirse un título *legítimo*, que careceria de toda virtud no fundándose en el elemento de la justicia infinita, á aquel antiguo título que así recuerda á los pueblos el deber de obedecer, como trae á la memoria de los príncipes la estrecha cuenta que deben dar de su mayordomía á aquel supremo Señor que tan severo juicio hará de todo el que gobierna (*b*). Pero el materializar todo deber como todo derecho fué el vicio del siglo pasado y el primer principio del despotismo de los gobernantes y de la rebelion de los gobernados.

(*a*) *Ist. di civ. filos.* lib. IV, ecc. V, y l. V, cap. II, núm. VII, § 2036, con la nota del ilustre De Giorgi.

(*b*) Judicium durissimum iis qui præsunt. *Sap.* VI, 6.

CAPITULO IX.

DESENVOLVIMIENTO DE LA SOCIEDAD: SUS FORMAS.

SUMARIO.

504. *Propónese el problema que debe resolverse.*—505. *Antigua division de las formas de gobierno, censurada por Haller.*—506. *La democracia perfecta es imposible*—507 *su diferencia de la aristocracia es accidental, no esencial.*—508. *El gobierno mixto es ó verdadera monarquía ó verdadera poliarquía*—509. *monarquía y poliarquía son las dos formas esencialmente diversas.*—110. *Observaciones relativas al fenómeno que percibimos en lo que de ordinario acontece.*—511. *El padre es superior natural de los hijos que no han salido aun de la puericia*—512. *siendo ya adultos podrán permanecer con el padre ó separarse de él:*—513. *el padre es superior independiente de los que permanecen en la casa paterna*—514. *y de los que viven en sus dominios aunque en casas separadas*—515. *aunque estos sean señores en las suyas propias.*—516. *La superioridad del padre dimana de la* autoridad *abstracta y del hecho del dominio.*—517. *Soberanía territorial;*—518. *puede llegar á ser hereditaria ó sea* patrimonial.—519. *Estado de los hijos que emigran del territorio del padre*—520. *son señores del terreno que ocupan y superiores de sus futuros pobladores*—521. *el dominio es* in sólido, *y por tanto se ejerce queriendo todos* lo mismo—522. *necesidad de constituir un consentimiento artificial para que no se destruya la unidad.*—523. *La constitucion se funda en la fidelidad al pacto.*—524. *Diferencia esencial entre las dos formas primitivas*—525. *observaciones sobre la tendencia republicana del pacto social.*—*Universalidad de nuestra teoría.*—526. *Desenvolvimiento de las relaciones sociales del gobierno ejercido por el* comun.—527. *Distincion natural entre los siervos y los súbditos del* comun.—528. *Este génesis de la sociedad resuelve los problemas á que otras teorías no dan respuesta*—529. *y distingue claramente el gobierno monárquico del poliárquico*—530. *situacion de las* personas sociales *en una república*—531. *comparacion de las dos formas*—532. *comprenden á todas las sociedades posibles.*—533. *Caractéres sociales que resultan del hecho observado hasta aquí.*—534.—*La base primitiva de la sociedad no es siempre el* territorio—535. *de la variedad de la base resulta la variedad de carácter social ó sea la* cualidad 536. *sociedades de cazadores* y *de pastores: sus notas.* Poca unidad *y* gobierno débil—537. *poca civilizacion, muchas virtudes domésticas.*—538. *Sociedad agrícola: su natural perfeccion*—539. *industrial, mercantil*—540. *sociedades espirituales: nacen del magisterio.*—541. *La Iglesia y sus*

dependencias, dechado perfectísimo de semejante sociedad—542. *asociaciones análogas entre infieles y heterodoxos*—543. *sus caractéres. Preponderancia del saber; y de aquí la popularidad monárquica*—544. *suavidad eficaz: solidez de gobierno justo: legalidad necesaria.*—545. *Situacion natural de la autoridad en esta sociedad* 546. *tiende á hacerse soberanía territorial*—547 *no hereditaria de por sí.*—548. *Sociedad militar: sus caractéres:* dureza, rapidez, extension.—549. *Gobierno naturalmente monárquico ó aristocrático:*—550. *los caractéres* ó cualidad *pueden aplicarse á toda* forma —551. *Juicio acerca del problema de la mejor forma: su inutilidad:*—552. *razones en pro y en contra: el mejor gobierno es el legítimo*—553. *en el que sea mayor la unidad*—554. *y mayor la eficacia*—555, *y más naturales las formas.*—556. *Insuficiencia de la solucion de Burlamachi.*

504. . Gracias al diligente análisis que hemos hecho de los dos elementos sociales, el *abstracto* y el *concreto*, de las dos personas sociales, *superior* y *súbdito*, y de la idea de *soberanía*, que consiste en una *superioridad independiente*, parécenos poder ya contemplar sin gran dificultad los progresos de la sociedad cuanto al hecho natural, y comprender sus leyes más universales. Á este órden de consideraciones convido á mis lectores, rogándoles una vez más y con más encarecimiento que nunca, recuerden que el filósofo es el *intérprete*, no el *inventor* de la naturaleza; no entro yo en mi gabinete para imaginarme cosas que jamas fueron, sino le invito á esplayarse por el mundo meditando sobre lo que realmente existe, y aplicando á los hechos los principios revelados por el análisis. ¿Y qué vemos en el mundo? por todas partes se ofrecen á nuestros ojos bajo un tipo constante sociedades sobremanera diferentes; el sér social existe donde quiera que existen hombres; pero la actuacion de las dos *personas sociales* en sus relaciones puede decirse que varía de formas cuanto es vario su número, de tal suerte que cada sociedad política parece tener una fisonomía peculiar, como cada individuo humano tiene la suya. Recorramos las diversas partes de la moderna Europa: ¡qué diferencia tan grande entre el carácter de las monarquías de Austria, de Prusia, de Rusia, de Inglaterra! Consideremos la sucesion de los tiempos comparando

no digo repúblicas con monarquías, sociedades nómadas con sociedades agrícolas, pueblos cultos con pueblos bárbaros... sino el IMPERIO consigo mismo cuanto á la variedad de sus formas, cuanto á los varios lugares donde primero se erigió, y luego declinó, para despues caer y desaparecer; ¡qué diferencia entre el imperio de los Césares en Roma, y el de los Augustos en Constantinopla, y el de los Carlovingios en Francia y Alemania! Esta variedad es el gran hecho cuyas diferencias esenciales y cuyas causas *reales* quiero descubrir, preguntándome á mí mismo cuáles son las variedades *esenciales* de las *formas* en el Gobierno, y el orígen de donde han podido proceder siguiendo una ley natural, y cómo en las mismas formas esenciales se observan diferencias singulares. Mas cuenta que investigo estas cosas como filósofo, no como historiador; este último recoge los hechos individuales y los expone por el órden en que sucedieron; mas el filósofo los contempla en sí mismos, desnudándolos de las circunstancias puramente individuales y coordinándolos en un sistema racional. Y como para coordinarlos y discurrir acerca de ellos debe fundarse siempre en los hechos mismos, de aquí que tenga necesidad de considerarlos tales como los presenta la experiencia diaria, más bien que ateniéndose solamente á escasas é inciertas narraciones de autores ignorantes ó preocupados.

505. La observacion poco profunda de los hechos dió orígen á la antiquísima division de los Gobiernos en democráticos, aristocráticos, monárquicos y mixtos, atribuida á Aristóteles y seguida casi universalmente por los publicistas (LXV). Poco satisfecho de esta division se muestra Romagnosi en sus *Inst. di Civ. fil. lib. VI*, donde en lugar del *mixto* pone el *etnárquico* ó *nacional*; y en el libro VII dice: «ni monarquía, ni aristocracia, ni democracia. Tales nombres son á mis ojos contrasentidos porque denotan dominios de monopolio parcial.» Por mi parte no me atrevo á censurar esta division con tal que sirva solamente para el uso del vulgo, cuyos ojos materiales disciernen mejor un Gobierno de otro contando el número de los gobernantes, que examinando la

naturaleza de su autoridad, y aun yo mismo me serviré de esta nomenclatura, que como expresion de un *hecho material* puede emplearse, toda vez que se explique la esencial diferencia fundamental de las formas sociales como cifra, ó si queremos, como subdivision de las *poliarquias*. Y á la verdad estas pueden ser ó mixtas de monarquía, como en Venecia, ó aristocráticas, como en Génova, ó democráticas, como en algunos cantones suizos, en San Marino, etc. Pero si se trata de establecer una primera division filosófica, fundada con alguna exactitud en causas naturales é intrínsecas, doy mi completa aprobacion á la censura que hace de ella el C. de Haller (*a*), el cual reduce todas las formas de gobierno á la monarquía y á la república.

506. Y á la verdad, ¿qué cosa es *democracia*? ¿el gobierno de *todos*? (*b*) ¿Pero dónde está, ni estuvo, ni pudo estar jamas un verdadero gobierno de *todos*? No hay legislacion alguna, dice Cantú, en que no se distingan personas *capaces* é incapa-

---

(*a*) *Restaur. de la sc. polit.* t. s. c. 20, pág. 252 y sig. El autor confirma esta opinion con la autoridad del opúsculo que corre con las obras de Santo Tomás *De regimine principum*, y con la de Heeren *polit. y com. de los ant. pueblos* t. 1. sec. 2, c. 2.

(*b*) Así parece que lo creia Rousseau. «Los ciudadanos, decia »(*contr. soc.* lib. 2, c. 4), se sujetan todos á las mismas condiciones, y »todos deben de gozar los mismos derechos.» Y al capítulo 6 añade: «todo gobierno legítimo es republicano.»

Extraña cosa es por cierto ver al sofista declarar por una parte que no es legítimo el gobierno en que no tengan parte todos, y por otra ser imposible que todos gobiernen. «El pueblo, dice, quiere siempre el bien, pero no lo ve siempre... De aquí la necesidad de un legislador,» es decir, de aquí la necesidad de que sea gobernado por otros. Véase á este propósito á Guizot, *Civ. franc*, lec. V, pág. 177.—Ahrens conviene con Rousseau: «Debemos reconocer, dice, que en ciertos grados de »cultura de un pueblo, el ejercicio de su soberanía sería más bien un »obstáculo que un medio favorable á su progreso ulterior... La tutela »es racional así en el derecho público como en el privado.» (*Dr. nat.* pág. 344 y 353). Con tales fórmulas hállanse siempre armados estos autores para oprimir á un pueblo católico y dejar suelta la rienda á un pueblo corrompido.

ces de derechos políticos y civiles. (*a*) «¿Será acaso la *democracia* el gobierno de todos los que tiene algo? (*b*) ¿pero quién hay en el mundo que no tenga alguna cosa? Hasta el más miserable posee por lo ménos sus andrajos. ¿Será el gobierno de los *padres de familia*? pero un rico célibe no es *padre de familia*: ahora ¿quién será osado á excluir al primer propietario de un país del número de todos, porque no está casado? ¿Y qué diremos de la mujer? ¿qué del servidor, del esclavo? y cuanto á los jóvenes y niños, ¿hasta qué edad serán *nadie*, como Ulises en el antro de Polifemo? Si hubiera algun autor que desatase estas dificultades con demostraciones positivas, no con aserciones gratuitas proferidas desde el trípode á modo de oráculo (*c*), pesaríamos sus razones á fuer de amantes de la verdad, y nos rendiríamos á la fuerza de ellas si realmente la tuviesen, ó en otro caso descubriríamos en ellas el hilo del sofisma; mas no teniendo noticia de tales autores, remito al lector á los lugares ya citados de Haller, y saco en conclusion que la democracia es gobierno de *muchos*, no de *todos*. Nótese que los *muchos* que gobiernan son *pocos* en comparacion de los gobernados, y son los *más aventajados* ó en *riqueza*, ó en *autoridad*, ó en *derechos*, etc.: lo cual es como decir que en toda *democracia* el gobierno es de los más *excelentes*. Los 20,000 ciudadanos de Aténas, y los 450,000 romanos eran naturalmente, como dice Cantú, una nobleza privilegiada, por más que llevase el nombre de pueblo» (*d*).

507. ¿Qué diferencia media, pues, entre *democracia* y *aristocracia*? ¿Qué número de gobernantes son necesarios para

---

(*a*) *St. Univ.* t. 5, pág. 24.

(*b*) «En Roma, dice Romagnosi (*Ist. d. Civ. fil.* t. 1, lib. 4), se »exigia poseer ciertos bienes para ser admitido el natural de ella á la »ciudadanía *eminente*. Así el pueblo que votaba en los comicios venia »á ser el gremio de los poseedores.»

(*c*) Vicio de los sofistas, segun Haller: ciertamente, el sofista da y quita á quien quiere la ciudadanía sin otra razon que su voluntad.

(*d*) *St. Univ.* t. IV, pág. 558.

que pueda un gobierno llamarse *democrático* (*a*)? ¿en esta forma de gobierno ha de regirse el pueblo por sí mismo, ó basta que tenga el derecho de elegir diputados?... Podria prolongar la série de estas preguntas, de contestacion harto difícil; pero ¿qué bien resultaria de detenernos aquí, cuando aun en el caso de poderse fijar matemáticamente el número aristocrático ó democrático nada adelantaríamos para establecer una diferencia verdaderamente filosófica y *esencial* entre ambas formas de gobierno? Confieso ingénuamente que no veo otra diferencia entre ellas que la que existe entre dos montones de trigo el uno mayor que el otro, diferencia apreciable para el matemático que atiende á la *cantidad*, no para el filósofo que considera la *naturaleza* de las cosas. Se dirá acaso que la *nobleza* de los gobernantes en la forma aristocrática es una dote *real* que la distingue *esencial* é *intrínsecamente* de la forma democrática donde gobierna el vulgo, la muchedumbre; pero esto es dar por demostrado que gobierne realmente el vulgo, lo cual hemos probado ser no sólo falso, pero tambien imposible: la nobleza, pues, si bien es una cualidad real (en otro lugar examinaremos filosóficamente sus principios constitutivos), no forma una diferencia *esencial* entre ambos gobiernos, como quiera que en ambos gobierna la *nobleza*, ó sea un cuerpo más ó ménos numeroso de personas de más aventajadas partes que las que componen el vulgo.

508. Combinad ahora con estas dos formas, ó mejor, con estas dos *cantidades* de gobernantes un *primer representante* con el nombre que querais, como *dux*, *presidente*, *stathouder*, *rey*, *emperador*: ¿y qué habreis hecho sino aumentar el número? Demas de los celemines que hacia el monton de trigo, tendreis

(*a*) MONTESQUIEU dice claramente que la aristocracia numerosa que se hace gobernar por un cuerpo de senadores, se convierte en verdadera democracia. «La aristocracia está en el Senado: la democracia en el cuerpo de los nobles; el pueblo no es nada.» (*Esprit des lois* L. 2, c. 3).

un granito más, ó si quereis *una espiga más*, pues este aumento valdrá y habrá de contarse por 10, por 20, por 30. Pero jamas podreis señalar una diferencia clara, distinta, precisa entre gobierno *mixto* y gobierno *aristocrático*. Romagnosi ciertamente no alcanzó á percibirla ni supo declarar si el gobierno *mixto* es República ó Monarquía (*a*). Y á la verdad, ó el voto de la representacion poliárquica (nada importa para el caso que sea democrática ó aristocrática) es puramente *consultivo*, y entónces *uno* es el soberano; ó es *deliberativo*, y entónces el soberano no es ya natural ó físicamente *uno*.

509. Entre *lo uno* y lo que *no es uno*, entre lo *simple* y lo *compuesto* la diferencia es esencial: la *unidad* y la *pluralidad* son, pues, dos formas de gobierno esencialmente diversas; y hé aquí la teoría de las formas sociales reducida á los últimos elementos de toda teoría metafísica (*b*), lo *uno* y lo *múltiple* (LXV).

510. Esta consecuencia ha brotado casi impensadamente, pues no es á la verdad mi ánimo pasar adelante en este órden de consideraciones metafísicas, sino partir de los hechos y de los teoremas que hasta aquí hemos establecido sobre esta base. Hé aquí los teoremas que la consideracion del órden real nos ha sugerido hasta ahora: 1.° Una es la forma social en abstracto: las variedades proceden de los hechos concretos, y no se hallan por consiguiente sino en las sociedades particulares (442). Fuera de la primera sociedad formada por la mano del Criador, toda sociedad particular nace de un estado anterior en que tiene sus causas, sus raíces (445). 3.° La sociedad primitiva más natural, más sencilla entre las sociedades particulares es la familia,

---

(*a*) *Fil. d. dir. civ.* lib. VII.

(*b*) «Sea el que quiera, dice Cousin, el modo como se desenvuelve la razon humana... sólo puede concebir las cosas bajo la razon de dos ideas. ¿Examina por ventura los números y la cantidad? pues no puede ver otra cosa que unidad ó pluralidad... Lo uno y lo diverso, lo uno y lo múltiple, la unidad y la pluralidad, tales son las ideas elementales de la razon en lo tocante al número.» (*Introd. Leç.* 4, pág. 108).

ó sea la sociedad doméstica, relacion necesaria de todo individuo del humano linaje en el primer albor de su vida (463). Sentado esto, si queremos conocer verdadera y fundamentalmente las formas sociales, habemos de descomponer la inmensa máquina del cuerpo social en sus elementos primeros y más simples, y despues considerar el modo como se desenvuelve una familia y llega á ser sociedad pública, y las formas y relaciones individuales en que debe naturalmente asentarse la autoridad pública independiente (*soberanía*), presupuestas las teorías de justicia universal que hemos establecido (cap. 3 y 4).

511. Nada tiene de metafísico, nada de imaginario este exámen del desenvolvimiento de la familia: ántes por el contrario, todos los dias se está ofreciendo á nuestros ojos y estamos materialmente tocando el objeto sobre que versa. Á la imaginacion sólo hemos de pedir que nos trasporte esta familia á una region solitaria, donde yo pueda verla *sola*, y representármela como el gérmen del *Estado*. Pues he aquí que se ofrecen á mi consideracion dos cónyuges que tienen hijos, y que cultivan la tierra; con la ayuda que reciben de sus hijos, segun van estos creciendo, extienden su labor, aumentan los productos de la caza y de la pesca, y se multiplican sus ganados; y miéntras tanto los hijos, primero por instinto natural, despues por gratitud, por deber, por necesidad, están bajo la potestad del padre, siendo este por consiguiente el superior de hecho y de derecho, como quiera que en cabeza de él irá *necesariamente* á fijarse la autoridad social para formar la unidad social (424).

512. Pero llegados los hijos á ser hombres hacen una de estas tres cosas: ó permanecen en la casa paterna, ó construyen una nueva habitacion en terreno ocupado por el padre, ó emigran de él en busca de nuevas tierras, que yo supongo aquí no habitadas y libres. Donde quiera que vayan, allí se juntan con el lazo del matrimonio y se multiplican. Ahora bien, ¿qué relaciones proceden de estos hechos?

513. Los primeros, ó sea, los que continuaron viviendo

bajo de un mismo techo con el padre, ¿tendrán por ventura derecho para alzarse contra él, para turbar el órden doméstico, y quebrantar los preceptos puestos por el padre mismo? En razon de *sola* su *humanidad* el padre es igual á los hijos; pero considerado en su sér concreto de *padre* es superior á ellos (356); luego ninguno de sus hijos tendrá derecho en la casa construida por él; y si el padre les hace el benèficio de habitarla, es claro que á los derechos de dueño de ella junta los de bienhechor de sus hijos. Podria, pues, el padre, sin faltar á la justicia, echar de su casa al que le causase pesadumbre, porque en la facultad de excluir á otro de la cosa consiste el dominio de ella (399); luego el padre tiene derecho de mandar en su casa, y todos lo que quieran vivir en ella tienen el deber de obedecerle en todas las cosas del órden doméstico.

Pero el padre por su parte está al mismo tiempo ligado por el deber universal de *hacer bien á otro* (494); debe por consiguiente hacer uso de su derecho para el bien de todos los que viven bajo el mismo techo. Á él toca, pues, naturalmente la *superioridad*, la autoridad de derecho en la sociedad doméstica, y ninguno de sus hijos, que han permanecido en ella, pueden sin violar el órden traspasar sus mandatos.

514. Pasemos ahora á los hijos que en terreno del padre y con su consentimiento se hicieron nuevas viviendas, y en ellas tuvieron prole y establecieron familia. ¿Con qué derecho poseen estos el suelo que pisan? cierto con el derecho que les dió su padre, el cual, como pudo echarlos de lo que era suyo, así tambien pudo imponer á los hijos, caso que estos quisiesen permanecer allí, las condiciones que á bien tuviese, con obligacion en los hijos de cumplirlas á no abandonar aquel suelo. Es evidente que el padre conserva en este caso el *derecho* de echarlos si no las cumplen; pues supongo que se ha reservado el dominio del suelo.

515. Pero en medio de esto ha consentido el padre que sus hijos establezcan en él casa y familia; esta casa y familia

son obra de los hijos, no del padre; luego á ellos, no á él pertenecen (406); á ellos no á él corresponde por consiguiente el derecho de mantener el órden en aquellas conforme á los mismos principios en cuya virtud tiene el padre derecho en su propia casa (513). Por donde se infiere que el consentimiento del padre en que los hijos estableciesen casa y familia, lleva implícita la condicion de dejarles el gobierno de ella.

Este consentimiento no desata del todo los lazos de la dependencia de los hijos, pues viven *en tierra del padre*, dependen todavía de él, y por consiguiente tiene sobre ellos un derecho no ya puramente paterno, del cual debe hacer uso oportunamente para encaminarlos al bien y preservarlos del mal. Respecto de ellos no es tan sólo *padre*, no tan sólo *señor* de la tierra que habitan, sino *ordenador* que *provee* al bien comun, ó sea *superior*; de suerte que si alguno de los hijos abusase en el seno de su propia familia de sus respectivos derechos paternos, podria muy bien, ó mejor, deberia su *padre* impedir sus excesos, pues como hombre que es *debe* querer el bien tanto para sí como para su descendencia; y en el caso de ser necesario para el bien comun un concurso tambien comun, puede asimismo el padre imponer el deber de prestarlo á cuantos hacen su morada en sus dominios.

516. Ved por qué modo surge una especie de *superioridad* que no es el *poder doméstico*, porque este pertenece á cada uno de los hijos en su propia casa; ni es *autoridad paterna*, porque hemos considerado á los hijos ya emancipados; ni derecho de dominio, el cual se extiende sobre las tierras, no sobre las familias de los hijos. ¿De dónde nace, pues, esta superioridad? del deber que tiene cada uno de los hombres de *hacer bien á otro*, combinado con el derecho de dominio, que es personal en quien hace oficio de cabeza y fundador de esta creciente sociedad. Este derecho en cuya virtud podia el padre echar de sus tierras al desobediente, fué la causa de su superioridad de *hecho* (513); esta superioridad de hecho sometida á la influencia del *deber de humanidad*, ó de *amor universal*, le obligó á cooperar al bien

de los hijos (494), y en el acto mismo de imponerle este deber le dió este *derecho* de hacerlo, creando correlativamente en los hijos *el deber de obedecer*; ó en otros términos, formó la *superioridad de derecho* por nombre *autoridad*; toda ella, como claramente se ve, para bien comun de aquella sociedad; pero sin depender de la sociedad misma, sino en cuanto aquellos hijos que permanecieron en los dominios del padre podian irse de ellos (*a*) y dejar al padre no sin derechos, sino sin materia en que ejercitarlos, lo mismo exactamente que cuando un súbdito se va de los Estados de un Príncipe emancipándose de su autoridad sin que esta deba reputarse violada (LXVI).

517. He aquí, pues, cómo nace de un *hecho que diariamente acontece*, una superioridad que parece fundarse en el *dominio territorial*, aunque realmente sólo recibe de él el elemento *material*, con ocasion del cual el principio abstracto de autoridad se *actúa* en un solo individuo, en el padre comun. Y como segun la hipótesis nace y se ejercita esta *superioridad* en una isla desierta (511), de aquí que sea *independiente*, ó que sea una *soberanía territorial* (*b*).

(*a*) Bien es fijar la atencion en este punto, porque aquí se palpa enteramente la raíz del ordinario error del *pacto social*. Los hijos obedecen *porque quieren obedecer*; luego (así discurren los defensores de dicho error) media aquí un pacto, por lo ménos tácito, con los hijos, del cual se origina la superioridad del que gobierna. Falso: la autoridad del padre no nace del consentimiento de los hijos sino de la necesidad abstracta de un superior en toda sociedad y del derecho de dominio, en consideracion al cual sólo al padre puede corresponder en sus dominios esta autoridad; el cual está obligado á gobernar justamente no por razon de *pacto* con los hijos sino por *deber de humanidad*. Los hijos por su parte obedecen *voluntariamente* mas no *de su libre voluntad*; quieren obedecer *porque* deben, no deben *porque* quieren; podrian no obedecer yéndose á otra region, pero miéntras permanecen en los dominios del padre obedecen en cumplimiento de un deber que procede de la misma *naturaleza*, no de *pacto* alguno.

(*b*) Grocio tuvo tambien idea de esta filiacion de la autoridad pública, deduciéndola por este modo de los vastos dominios territo-

518. Si al morir el padre nombra por sucesor en todos sus derechos dominicales á uno de sus hijos (418), este sucederá asimismo por razones casi iguales en el *deber* y en el *derecho* de proveer al bien comun, pues en dominios propios él debe de ser naturalmente el superior. He dicho por razones *casi* idénticas, porque no pudiendo trasmitirle el padre al heredero *el hecho* de la paternidad, tampoco puede trasmitirle *los derechos* inherentes á ella; y así á medida que se vayan sucediendo los soberanos de generacion en generacion, vase desatando poco á poco el vínculo de *la sangre* que tenia unidos á los súbditos con la persona del soberano, padre al mismo tiempo ó hermano en los principios, hasta que llega un tiempo en que sólo la dependencia política los obligará á obedecer, como sólo la superioridad política dará al soberano el derecho de mandar. Pero, no lo olvidemos, así la superioridad como la dependencia, que son efectos de la ley de *humanidad*, tendrán siempre su base *concreta* en el dominio *territorial*, que pertenece por la virtud de un *hecho anterior* á un solo individuo, y que constituye por consiguiente una *monarquía*, formada por el primitivo autor de esta familia convertida en sociedad. Este individuo podrá enagenar alguna porcion de sus dominios sin ceder por esto los derechos soberanos, como quiera que en las enagenaciones voluntarias el hombre es árbitro de poner las condiciones y reservas que quiera; y de aquí el derecho de soberanía hecho hereditario como las tierras cuyo dominio originó su formacion.

519. Volvamos ahora á la época de sus formas primitivas. Vimos que algunos entre los hijos emancipados salieron de los

---

riales (1) (*latifundia*); mas por no haber comprendido bien el principio abstracto de sociabilidad y de autoridad, confundió al superior con el señor; y como el señor usa de sus bienes en provecho propio, el jurisconsulto holandes señaló tambien á la autoridad social el mismo fin: *imperia quædam comparata ad regum utilitatem*; lo cual es confundir dos especies de derechos enteramente diversos.

(1) J. B. et P. l. 1, c. 3, § 8.

dominios paternos en busca de tierras inhabitadas donde establecerse. Supongamos que los mantenia unidos el afecto ó el interes ó el temor de injustos agresores, y recordemos que la union supone una autoridad (425): ¿en cuál de ellos se encarnará esta autoridad? En concepto de *hombres abstractamente considerados* todos son iguales; tampoco hay entre ellos condiciones concretas que engendren la preponderancia de ninguno de ellos, pues supóngolos provistos de medios iguales en el momento de su partida, los considero dotados de iguales derechos por su nacimiento: ninguno tiene, pues, derecho de tomar para sí la autoridad, ni interes en conferirla á persona determinada. Por donde resulta en este caso un gobierno *comun*, nacido de la combinacion *del hecho* de la igualdad natural é individual con el elemento de la autoridad, elemento necesario en abstracto á toda sociedad.

520. Supongamos ahora que estos hermanos, asociados en términos de perfecta igualdad, tienen hijos y adquieren siervos y se aumenta de este modo sin tasa el número de los nuevos colonos: ¿cuáles serán entónces sus mútuas relaciones? Tenemos que los primeros fundadores entran en posesion, y se hacen señores del suelo; que pueden por consiguiente echar de él á todo el que no se conforma con el órden establecido por los mismos (513); que tanto los hijos como los siervos dependen de ellos sin necesidad de haber consentido en una autoridad que ya existia ántes que ellos nacieran ó vinieran por aquellas tierras: de todo lo cual resulta que los solos gobernantes son aquí los fundadores de la colonia, que en su *comun acuerdo* reside naturalmente la autoridad (LXVII).

521. En su *comun acuerdo* digo, y llamo la atencion hácia esta fórmula porque en esta *mancomunidad* consiste el principio de la unidad social y el carácter *específico* del gobierno poliárquico. Si la necesidad no los hubiese determinado á permanecer unidos, cada uno de ellos tendria en sus respectivas tierras un dominio aislado, del cual surgiria con el aumento natural de la

familia en cada uno de los dominios una monarquía. Pero su debilidad como individuos aislados les movió á *congregarse* formando una sociedad; *una* sociedad supone *una* autoridad; luego la autoridad no está distribuida entre los socios por partes, sino que se encuentra en el *acuerdo* de ellos.

522. Á ellos tocará establecer el *modo* de tomarse este acuerdo estableciendo la ley del sufragio (de que no es ahora tiempo de discurrir); con la autoridad que nació en el punto que se congregaron, *pueden* en efecto establecer concordemente el número de sufragios á que debe ceder la minoría opuesta; y aun *deben* hacerlo así so pena de tenerse que separar si no dan con la forma de la autoridad consintiendo al ménos en este primer acto con unanimidad de votos. Establecida así la *forma* de su autoridad, esta no deja de ser *comun*, pero está vinculada á las *formas* establecidas miéntras que por *unánime* consentimiento de los asociados no se desata este vínculo.

523. He dicho *unánime* consentimiento, porque no siendo unánime es patente la injuria que se inferiria á los disidentes con quienes se obligó la comunidad con los vínculos del contrato primitivo. Sobre las bases de este primer consentimiento podrán en buen hora hacerse aquellas mudanzas en que la autoridad venga de grado bajo las formas prestablecidas por el consentimiento mismo. En el *consentimiento* se funda, pues, aquí todo acto de autoridad, y aunque *uno solo* reciba el cargo del gobierno, si los socios no se despojan del derecho que les corresponde, será un administrador de la autoridad *comun*, no un *monarca*.

524. Hé aquí el modo como la observacion de los hechos nos va explicando la diferencia *esencial* de las formas de gobierno, muy diversa de la accidental diferencia numérica á que se limita la antigua division cuatrimembre. *Una* es en toda sociedad la autoridad; pero si por efecto de una combinacion fortuita es uno solo el poseedor primitivo de ella, la *autoridad* le pertenece á él solo de derecho (516-17-18) aunque para bien comun; y si los poseedores son muchos, la autoridad es cierto un derecho

in solidum, pero *comun*, ahora sea ejercitada por muchos, ahora por pocos ó aun por *uno solo*.

525. Estas observaciones nos hacen comprender la causa íntima de la tendencia republicana que se nota en los publicistas adictos á la hipótesis del pacto social; los cuales parten como nosotros de la *igualdad social*; pero en vez de mirarla como pura abstraccion que combinándose con el elemento concreto puede tornarse en *desigualdad individual*, la toman por una *igualdad real, concreta, individual*. Ahora bien, una sociedad entre iguales produce naturalmente, como hemos visto, un gobierno *en comun*; y de aquí que tales autores hallen siempre semejante forma en el corazon hasta de sus más absolutas monarquías (LXVIII). ¡Tan peligroso es discurrir sobre hipótesis y no sobre hechos! De cuyo engaño no supo librarse tampoco Romagnosi, quien á pesar de haber desaprobado el pacto social, formuló su errada sentencia en estos términos: «Decir orígen público y decir legitimidad, es la misma cosa; decir orígen republicano y decir título legítimo, significa lo mismo» (*a*).

Pero nosotros, guiados por la más trivial observacion, hemos visto nacer monarquías y poliarquías de la misma naturaleza de las cosas, y de aquellos derechos que el hecho naturalmente produce combinándose con las leyes eternas de la justicia y de la honestidad. Y es de notar que este orígen, así de las monarquías como de las repúblicas, aunque derivado del gérmen de *una familia*, no está fundado en los vínculos de la sangre sino únicamente en la naturaleza de la *unidad* precedente: siendo esta *unidad* física y natural, debe dar de sí *naturalmente* una monarquía; y siendo moral y artificial, una república. Nuestra teoría es, pues, general aunque tomada de un tipo particular, y nos da derecho para establecer como ley general que la primitiva fundacion y constitucion de todo gobierno es ó monárquica ó comun, segun que el fundador es un individuo ó una

---

(*a*) *Ist. di civ. fil.* t. I, lib. 5.

asociacion (LXIX). Léjos, pues, de nosotros aquella manía exclusiva (313) que indujo á los sofistas á no ver la legitimidad sino en su imaginaria sociedad republicana: firmemente asentados nosotros en la realidad de los hechos, no imponemos sino recibimos de la naturaleza aquellos gobiernos que la misma naturaleza establece, combinando con hechos de suyo varios las leyes eternas á que están sometidos. Aceptamos, pues, monarquías, aceptamos repúblicas, ora sean estas fundadas por muchos ó por pocos, y gobernadas bajo mil formas varias, como quiera que la voluntad de los asociados no tiene otros límites que la naturaleza y la justicia al determinar las variedades accidentales de su gobierno.

526. Pero volvamos á los hermanos asociados entre sí y sigamos el progreso de su naciente sociedad. No son ciertamente inmortales; su última hora habrá de llegarles, y suponiendo que no establecen distincion alguna entre sus numerosos hijos, sino que los dejan en el estado de igualdad natural, se pregunta: ¿cuáles serán las relaciones mútuas de los que sobrevivan á sus padres? Herederos de estos, como veremos en otro lugar (418), los hijos tendrán sus mismos dominios; los siervos y sus descendientes obedecerán á los hijos como obedecieron á sus padres.

527. ¿Y con qué condiciones les obedecieron? ¿era igual la condicion del siervo que trasmitió por precio el derecho á su trabajo, á la de sus hijos? De ningun modo, pues el primero no trasmitió derecho alguno en las obras de su descendencia. Aunque esta hubiera sido sustentada con el salario pagado á sus progenitores en recompensa de sus servicios, por ningun título puede reputársela obligada á vivir para bien de los dueños (*servidumbre*) (434). ¿Pero era libre por esto la descendencia de los primitivos siervos para violar el órden que los señores del suelo querian se guardase en sus *dominios*? claro es que no: libres eran para irse; pero continuar viviendo en aquellas tierras y no sujetarse á la autoridad de sus dueños, era imposible; pues siendo necesaria una *autoridad* en aquella sociedad, y no habiendo

allí otra que la de los señores del suelo, que tenian ademas derecho de echarlos de él, claro es que fuera de la autoridad de ellos ninguna otra quedaba. Luego en órden á sus señores los siervos eran siervos y súbditos juntamente, gobernados por señores en virtud del deber de humanidad (haz bien á otro) combinado con la superioridad *de hecho* que resulta del derecho de dominio.

528. Por este modo se ve nacer aquí aquella *forma de gobierno* que en todas las repúblicas se observa, y que pone en el tormento á tantas cabezas sistemáticas como quieren fundar en abstracciones é hipótesis las teorías de los gobiernos, dando forma concreta, sin más elemento que este, á la igualdad natural que sólo puede reputarse por una pura abstraccion. Como luego veremos, no sólo es república en su hipótesis toda monarquía, sino aun las repúblicas todas organizadas á la antigua eran ilegítimas; pues comenzando por Venecia, ¿qué razon habia para que los de tierra firme obedecieran á los venecianos? En Berna ¿porqué la aldea á la ciudad? Y así de las demas repúblicas. Siendo todos hombres, igual era el derecho de todos á mandar. Pero en nuestra teoría es fácil dar inmediata solucion á todo linaje de cuestiones partiendo del derecho de *humanidad* combinado con el *hecho*. Así, por ejemplo, si nos preguntan (v. 506) ¿porqué siendo hombres los siervos, hombres iguales á sus señores, no mandan como ellos? responderemos que justamente porque son iguales no tienen derecho á ser considerados desigualmente, como lo serian si se quitase á los señores lo que legítimamente poseen para enriquecerlos á ellos. Si se nos pregunta si todos los poseedores tienen los mismos derechos al gobierno, diremos que el derecho de gobernar viene por herencia de los primeros hermanos; y que la adquisicion de sus tierras no confiere necesariamente tambien el derecho de gobernar, porque se puede enagenar un derecho con las reservas que quiera el que lo trasmite (415); de donde se infiere que *sólo aquellos* poseedores tendrán derecho de gobernar, que adquirieron legíti-

mamente por herencia ó de otro modo *todo* el derecho de los primitivos fundadores. ¿Y porqué no gobiernan las mujeres? porque naturalmente están sujetas á sus maridos (al hablar en el lib. VII de los deberes domésticos explanaremos esta razon). ¿Y los niños y los jóvenes? porque dependian de los primeros fundadores, los cuales pudieron determinar en leyes justas las condiciones de las personas en razon de la edad y señalar el límite de la menor edad... En suma, el *hecho* precedente contiene aquí siempre la razon del subsiguiente, pero siempre bajo la direccion de la gran ley de independencia fundada en la *igualdad* de naturaleza abstractamente considerada (360).

Tratando como tratamos en esta seccion del *sér* y no de la *accion* social, no es oportuno explicar aquí todas las relaciones sociales, y si nos hemos detenido en dar alguna idea anticipada de tales relaciones, ha sido porque este primer bosquejo demas de prevenir muchas dificultades y hacer más evidente la verdad de las doctrinas, pone en claro la verdadera naturaleza de un gobierno *en comun*, tan alterada por los autores que llevados de sus hipótesis desfiguraron juntamente la naturaleza del gobierno monárquico y la naturaleza del gobierno republicano.

529. Realmente la república, ó sea el gobierno *comun*, es en sus teorías tan ilegítimo y vacilante como el monárquico, por más que pretenden afirmarlo, *fingiendo* el consentimiento ora presunto, ora obligatorio, ora forzoso, del *pueblo soberano* (LXX), que siempre es el gobernado, jamas el gobernante. Por lo cual cuando esta multitud llega una vez á persuadirse de las *teorías de derecho* que tales autores les enseñan, y las compara con sus *ficciones de hecho*, vuélvese inquieta y turbulenta así en las poliarquias más populares como en las monarquías más paternales. «Tenemos, dice, el derecho indisputable de gobernar el Estado, y estamos igualmente ciertos de no haber consentido nunca en vuestro *fingido pacto*; luego nuestro derecho permanece inviolable, y por consiguiente podemos servirnos de la fuerza (que realmente tenemos) para recuperar la soberanía que no tenemos

por habernos sido indignamente usurpada.» Vean ahora los autores de tales doctrinas el modo de negar estas consecuencias sosteniendo los principios de que proceden.

530. Por el contrario los *hechos* ofrecen á nuestros ojos la evidente distincion de las *personas sociales* hasta en las repúblicas, como quiera que la autoridad reside en la *comunidad*, centro *único* de aquellos *solos* individuos que formaron en su principio el gobierno, y cuya autoridad se trasmitió á sus sucesores por *derecho* hereditario. Los cuales son *soberanos* en el acto de establecer de comun acuerdo las leyes, y súbditos y particulares cuando obran como individuos aislados por *sola* su voluntad y derecho personal. Mas los que no sucedieron á los primeros sino que se sujetaron por un medio cualquiera á la autoridad ya formada, y por consiguiente inviolable, son siempre y absolutamente súbditos, no á la verdad de los individuos congregados, como tales individuos, sino de la concorde voluntad de todos ellos, de la autoridad *comun*, la cual tiene para con tales súbditos los derechos y los deberes inherentes á su soberanía. Tales eran en la república de Venecia los Estados de tierra firme, tales los habitantes de las dos riberas en la república de Génova.

531. Compárense estas complicadas relaciones de las personas sociales con la sencillez de las relaciones monárquicas, y se entenderá todavía mejor que la diversidad de las dos *formas* de gobierno es *esencial*, no numérica. En la monarquía la autoridad, que es *una*, reside en un individuo *naturalmente uno*, y esta autoridad llega *casi* (*a*) á combinarse, á confundirse con la

(*a*) Nótese bien esta palabra *casi*: la autoridad, considerada en abstracto, es siempre el resultado de toda union entre los hombres (424 y sig.) y por consiguiente no es *una voluntad individual*: así el que obedece á la autoridad, no obedece á un mero hombre, no se sujeta á los caprichos de un hombre, como suponen falsamente algunos con la intencion de envilecer la dependencia y sumision de los súbditos leales. Pero cuando esta autoridad se actúa concretamente en el soberano, *uno*

voluntad del soberano; la multitud no hace en ella sino oficio de *súbdito*, y la division de las personas *sociales* está en perfecta armonía con la division de las personas *físicas*. En la forma de gobierno *comun* el principio de la autoridad, siempre *una*, debe actuarse en un sér *múltiple*, dotado de *unidad artificial* por el consentimiento de los sócios, los cuales son soberanos en el acto de consentir en uno; mas pasan á la condicion de *súbditos* y de particulares apénas dejan la sala del Consejo, condicion que les es comun con la de aquellos que tienen debajo de su soberanía. Por donde se ve que la diferencia entre la forma republicana y la monárquica está en la *esencia* de las relaciones sociales; ahora bien, siendo estas relaciones el principio constitutivo de la sociedad, síguese que las dos formas sociales son *esencialmente* diversas, y constituyen un fundamento de division verdaderamente *filosófica* de las formas extremadamente varias en que puede actuarse concretamente en las sociedades particulares el principio abstracto de la autoridad.

532. Esta division comprende *todas* las variedades de formas posibles (*a*), porque no se da medio entre lo *simple* y lo *compuesto*: luego dos son esencialmente las formas de gobierno; lo cual no impide sin embargo, que puedan multiplicarse indefinidamente los matices, y por decirlo así, las fisonomías de las varias sociedades, como quiera que estas no resultan sólo de la proporcion entre las personas físicas y las personas sociales: muchos otros elementos de hecho influyen poderosamente en las variedades del mundo social (cap. VI), á lo cual hay que añadir otras observaciones, cuya aplicacion importa demostrar para resolver el problema formulado en el principio de este capítu-

---

físicamente hablando, la justa voluntad del soberano se torna en órgano de la autoridad, y por consiguiente aquel ofende la autoridad social que resiste á la voluntad del príncipe.

(*a*) «Las relaciones domésticas del padre, de la madre, de los hermanos, contienen el principio de todas las combinaciones sociales.» *Gioberti Introd.* t. 2, pág. 241).

lo (504), cuanto lo permite el punto de vista desde el cual contemplamos generalmente la sociedad.

533. Hasta aquí hemos visto salir de los hechos dos sociedades, una de ellas *necesaria* del padre con sus hijos, la otra *espontánea* entre los hermanos que dejan el suelo paterno (446): la primera *desigual*, porque los *medios* conducentes al bien están en las manos del padre; la segunda *igual*, atendida la igualdad de los *medios* y de las *necesidades*: ambas tomaron su orígen entre los muros *domésticos* donde se nos ofrecieron sus miembros viviendo primero vida *comun* en mútua y *cuotidiana* relacion; pero á medida que se multiplicaba su número, debió de irse cortando esta *continuidad* de sus relaciones hasta el extremo de llegar á ser unos respecto á otros poco ménos que extraños. De este modo la sociedad *privada* se tornó en *pública* (448). Y todo este incremento sucesivo fué formándose sobre la base del dominio *territorial* así en la sociedad monárquica como en la poliárquica (*a*).

534. ¿Pero acaso enseñan la razon y la experiencia que sólo sobre esta base puede fundarse la sociedad pública con su correspondiente autoridad? No por cierto, ántes nos dice que puede haber sociedad sin territorio: la razon nos dice esto mostrándonos otros bienes como objeto posible de la union de los hombres, bienes que no son fundos ó posesiones inmuebles; y la experiencia presentándonos no pocas sociedades formadas ó por la necesidad de la propia defensa, ó por la unidad de las doctrinas. Cierto es que no pudiendo el hombre sustentarse del aire ni vivir en el aire, las sociedades así formadas tienden á asentarse en algun territorio; pero tambien lo es, que cuando llegan aquí ya están formadas y revestidas por consiguiente de una fisonomía peculiar, cuyos rasgos jamas se borran por completo.

(*a*) «No tenian pública potestad, no tenian gobierno, no formaban estado,» dice Guizot de los Germanos todavía bárbaros. (lec. VIII, pág. 190).

535. Demas de esto, así las sociedades que se forman por la necesidad del sustento material, como las que establece la necesidad de la defensa ó la conformidad de las doctrinas, pueden alcanzar su fin por modos y en circunstancias muy diferentes. De donde resultan elementos de hecho muy diversos que influyen en la cualidad y determinan el *tinte* social, al modo como la *continuidad* de las necesidades determina su extension, ó sea su *cantidad*; al modo como la *proporcion* entre las necesidades y los medios de los asociados determina su forma. Consideremos ahora estos varios elementos.

536. Si una sociedad cualquiera se establece por la necesidad sólo de sustento y vida comun entre hombres todavía incultos en tierra inhabitada, hallar ha desde luego muy cumplida la satisfaccion de su frugal mantenimiento en el fruto espontáneo de la tierra y de la casa; en ella serán raras y libres las *relaciones* públicas, más bien determinadas por el aumento de la parentela, ó por el temor de alguna agresion, que por formas sociales ya acabadas y estables. Poca unidad tiene en tal estado de cosas el cuerpo de sociedad pública, escasa influencia la autoridad, porque las necesidades son pocas, copiosos los medios, mudables las propiedades y habitaciones (*a*). El caso de una guerra es *casi* el único en que se ostenta la *autoridad*, porque es el único en que se siente la necesidad de la *unidad*; cuando más alguno que otro desaguisado, este ó aquel litigio darán ocasion de intervenir á la *potestad judicial* cuando los arbitradores no hacen sus veces. Esta sociedad *cazadora* no es, pues, sino un embrion de sociedad. Poco diversa de ella es la *pastoral*, y acaso más falta de cohesion, porque la necesidad de grandes pastos pone mayor distancia entre los asociados, distribuidos en sus respectivas familias (*b*).

(*a*) Sobre esto hemos discurrido en el *Exámen crítico*, t. 1, c. 3, § 3 y 4.

(*b*) «No sufren los Germanos que sus viviendas estén juntas, sino viven separados á cierta distancia...; así están construidos los lugares

557. *La civilizacion propiamente dicha*, cuya esencia consiste en ser las leyes la verdadera expresion de las relaciones políticas, sólo puede estar en *gérmen* donde, como hasta aquí, están todavía en gérmen tales relaciones. Y si consideramos la *civilizacion* como cultura de la vida social, mucho ménos existirá en sociedades cuya sencillez de necesidades y de hábitos no estimula las artes ni el comercio ni las especulaciones científicas. En cambio la intimidad y necesidad de las relaciones domésticas estrecha más los vínculos de la sangre, y la sencillez de la vida aumenta el vigor de las virtudes domésticas; de todo lo cual tenemos ejemplos que admirar en las sociedades patriarcales (*a*).

538. Estas sociedades suelen ser *nómadas*; realmente no son sino un embrion de sociedad, un estado de *transicion* de la vida doméstica á la política: transicion tan sólo susceptible de alguna estabilidad en los pueblos donde ó la barbarie impide el aumento de la poblacion, ó la ferocidad de una vida belicosa asegura los medios de sostenerla por medio de correrías y saqueos (LXXII). Pero el hombre se inclina naturalmente á tener morada fija por el gusto del bienestar que en ella se alcanza; y de aquí la sociedad *agrícola*, la más natural entre todas las sociedades en el presente estado del hombre, y por lo mismo la más estable y propia para promover su perfeccion física y moral. La cual junta, cuanto es posible, con la firmeza de la unidad social y la fuerza de la autoridad, la independencia de los individuos, pues sólo de la fuerza y unidad social pueden esperar los propietarios la seguridad de sus dominios privados, los cuales disminuyen las necesidades del hombre, fuentes de su dependencia. Ella ali-

---

de los salvajes de América y de los montañeses de Escocia, formados de casas separadas y distantes.» Guizot, lec. VIII.

(*a*) Observa Guizot (*civ. fr.* lec. 35), que la vida aislada de los señores feudales formó en Francia, gracias á los auxilios del Cristianismo, el espíritu doméstico que tan amable hace la vida de familia en aquella nacion tan cortés y cordial.

menta por igual las virtudes domésticas y políticas (*a*): la vida que engendra, frugal, ocupada, honesta, sociable, es la honra del hogar doméstico; comercio leal, valor guerrero, administracion prudente, con estas virtudes mantiene el crédito público. No me detendré en demostrar la verdad de este hecho; consígnole únicamente como documento de la historia.

539. Puede ser mirada la sociedad agrícola como la base de la *industrial* y *de la mercantil*, las cuales ejercitan sus obras sobre los productos del suelo *trasformándolos* ó *cambiándolos*. Cuando estas dos sociedades salen del seno de la primera, la completan y perfeccionan, pues la *industria* fomenta en ella toda especie de artes y aun de ciencias físicas, y el comercio extiende sus luces, riquezas y relaciones; y la necesidad de justicia y de paz inclina los ánimos al órden, en donde únicamente se encuentran la paz y la justicia. Mas cuando la industria y el comercio carecen de tan segura base, es ménos sólida la existencia que dan á las sociedades en que se apoyan, porque los afectos del corazon son entónces más débiles; y es tambien dicha existencia ménos independiente, pues se funda en riquezas que proceden de agenos dominios.

540. Pasemos ahora de las sociedades que se forman para asegurar la subsistencia fundada en los bienes materiales, á las que miran á otros bienes distintos. Si en vez del padre que ántes consideramos (511), poneis un maestro que trata de comunicar doctrinas de singular excelencia á la multitud, es natural que adquiera, respecto de ella, una especie de derechos muy diversos de los del padre, aunque no ménos eficaces. Y cierto

---

(*a*) He dicho en el *estado presente*, porque una tierra más larga en dones habitada por hombres más sóbrios en sus deseos, cuales hubieran sido en el estado de la inocencia, habria acaso podido hacer ménos ordinaria tal sociedad. Por otra parte parece que aun en aquel estado hubiera debido ser la agricultura la principal ocupacion material del hombre, porque de él habla la escritura cuando refiere haber sido puesto el hombre en el Eden para que lo cultivase: *ut operaretur*.

no por virtud de un derecho personal sino por aquel imperio natural y necesario con que la verdad somete al entendimiento, obtendrá de sus prosélitos todo aquello que pida la doctrina firmemente abrazada, ó convenga con las funciones que el maestro ejercita en relacion con la multitud. No es, pues, en este caso un verdadero superior, pues no *crea el deber* (101 y 346); mas su imperio es tanto más activo, cuanto es mayor la evidencia real ó aparente de sus doctrinas, y cuanto los derechos de la verdad son superiores á cualquiera otro derecho derivado de ella (*a*).

541. La Iglesia de Jesucristo, considerada por un instante con los solos ojos de la razon (pues la fe nos la presenta no sólo como Maestra, sino tambien como verdadera *Autoridad*), es el tipo más perfecto de tales asociaciones espirituales que jamas se pudo idear, y todas las ramas de este árbol divino participan de su misma eficacia y suavidad. ¿Quién hay que no se quede atónito al leer las empresas con que un pobre Misionero forma de pueblos bárbaros, dispersos, inhumanos, corrompidos, antropófagos, en medio de los cuales se presenta, sociedades que dependen de él con dependencia mucho mayor que la de ningun súbdito de su soberano, sometidas únicamente al imperio de la verdad que habla por su boca (*b*)?

542. Mas aquí nos dice la razon misma, que interviene un

(*a*) «Sabido es que el que llega á juntar muchas gentes en una sola religion, constituye una verdadera soberanía, y llega por aquí á reinar.» (ROMAGNOSI, *Fondam. sull incivilm.* pag. 715) «Que el templo fué la parte principal de las ciudades primitivas, atestíguanlo la historia y los nombres mismos que á menudo se refieren al culto de alguna divinidad... En Egipto hemos dicho cómo el país cultivado de nuevo pasaba á ser propiedad del templo, el cual seguia siendo de esta suerte el centro del Estado» (CANTÚ, *St. univ.* t. 2, pag. 381). «La religion se nos muestra como un medio poderoso y fecundo de asociacion» (GUIZOT, *civ. europ.* lec. V. De buena gana copiariamos aquí esta leccion íntegra)... «Así desde que se presenta la sociedad religiosa engéndrase de ella su gobierno.» (Ibid.)

(*b*) MURATORI, *Il cristianeismo felice.*

poder sobrehumano, á diferencia de lo que sucede entre las sectas doctrinarias de todas clases, desde aquellos tiempos fabulosos (si es que por ventura encierran alguna verdad) en que Apolo y Orfeo juntaban en sociedad á los griegos salvajes, y despues sus legisladores les daban formas de gobierno ménos bárbaro, hasta el terrible proselitismo de los musulmanes y de los herejes que establecieron sociedades más ó ménos durables, y aun hasta el triunfo de los sectarios que asentaron sus cátedras sobre las ruinas de monarquías poderosísimas. ¿No es cierto que en todas estas combinaciones formáronse asociaciones que llegaron ó pretendieron al ménos llegar á ser, no sin esperanzas fundadas, verdaderas sociedades públicas é independientes? Es evidente que en todos estos casos la base primera de tales asociaciones y de la autoridad originada de ellas (autoridad real si las asociaciones eran legítimas, ó aparente si eran ilegítimas) es el anhelo de la verdad, no la necesidad del sustento.

543. Dicha base primera imprime en las sociedades caractéres completamente diversos de los que son propios de las sociedades territoriales; porque lo primero, naciendo en aquellas el dominio ó sea la superioridad de hecho de la verdad real ó aparente, es claro que la preponderancia social toca naturalmente á las inteligencias más capaces de conocer y trasmitir la verdad misma; y así que el gobierno de estas sociedades es popular y monárquico juntamente; popular, porque el ingenio es dote de todas las clases de la sociedad, y monárquico, ó por lo ménos aristocrático, porque es dote nada comun: todos pueden llegar en ellas al mando, pero pocos lo alcanzan en toda su plenitud.

544. Lo segundo, como la voluntad se inclina naturalmente á la verdad, que es el bien del entendimiento, el dominio que la verdad ejerce es *natural*, y por lo mismo *suave*; así la suavidad es uno de los caractéres de estos gobiernos. Lo tercero, las *personas* en quienes se individualiza y concentra este dominio, no pueden perder su influencia sino tornándose falaces; y viceversa no pueden tornarse falaces sin perder toda ó casi toda su

influencia. Lo cuarto, que su reino es por consiguiente el reinado de la verdad y del derecho (LXXIII) por lo ménos aparente (legalidad); y que combatir la verdad es conspirar á la ruina de semejante sociedad y de la autoridad que la rija.

545. ¿Cómo se forma en ella, y en qué parte de la misma reside la autoridad? No hay necesidad de declararlo, pues todos saben en qué consiste y cuán natural es la dependencia del discípulo de su maestro. Siendo este dueño de su palabra nadie tiene derecho á recibir su enseñanza, que ántes no acepte sus condiciones (406); puede por consiguiente el que enseña (cuando no hay otra razon por donde esté obligado á enseñar) exigir por derecho natural la obediencia de sus discípulos, so pena de privarles de su enseñanza, y aun echarlos de su escuela si se halla establecido en su casa ó en algun otro lugar en donde mande como dueño. De consiguiente por derecho natural el maestro es el *superior* de sus discípulos, si su enseñanza es legítima; y en el caso de que el número de estos aumente considerablemente y que él llegue á ser por títulos legítimos independiente, acabará por ser soberano y su autoridad estará fundada en su doctrina.

546. ¿Mas podrá subsistir esta sociedad sin tener lugares para reunirse sus miembros, tierras donde librar el sustento? No por cierto, que es sociedad de hombres. Tendrá, pues, que adquirir poco á poco posesiones materiales; y si estos territorios se viesen por una combinacion cualquiera libres de toda influencia superior, el que hace cabeza en la escuela pasará á la condicion de *soberano territorial*, pues ántes era señor de aquellos territorios, y con esto junta con la superioridad la independencia (497).

547. Miéntras *permanece la ciencia como base de la autoridad*, la soberanía espiritual conserva sus caractéres (LXXIV), los cuales influyen vigorosamente en la fisonomía de las formas sociales, y difunden en ella cierta mezcla de suavidad, de firmeza, de madurez, de popularidad, que á ninguna otra manera de sociedad se comunica jamas. Por donde es fácil entender que

no puede aquí trasmitirse el gobierno por vía de sucesion hereditaria, miéntras no se halle el modo de trasmitir hereditariamente la ciencia, en la cual se funda la superioridad ó el mando, como sucedia en las *catas* sacerdotales de los Egipcios por una especie de *monopolio geroglífico*, y en la tribu de Leví entre los israelitas, merced á la especial asistencia con que custodiaba Dios la ciencia en los lábios del sacerdote.

548. Muy diverso, cuasi contrario al anterior, es el carácter de los estados militares, nacidos de la necesidad de una defensa armada que junte á personas débiles en torno de uno ó más hombres de valor. La fiereza natural del valor guerrero, la necesidad en tiempo de guerra de una disciplina severa, el desprecio de todo linaje de peligros, el natural predominio de la fuerza material tienden á tornar en sanguinario, rígido, injusto el gobierno militar, singularmente para con los mismos que llevan las armas. Su forma natural es necesariamente monárquica, no sin mezcla del elemento aristocrático cuya poderosa influencia en esta sociedad crece á medida que el valor de los jefes principales es más necesario al supremo capitan (LXXV): no fué otra cosa en realidad el sistema feudal, que el resultado de un gobierno militar.

549. De qué modo se forme y llegue á convertirse en estado, cosa es facilísima de comprender, pues ninguna otra especie de gobierno es más imperiosamente determinada que esta. Un ataque repentino que rechazar, una injuria que vengar, reunen instantáneamente un ejército, con lo que ya tenemos formado el gobierno y á veces siendo legítimo é independiente. Con igual rapidez adquiere, ó mejor dicho, conquista territorios y consolida su poder, y con la misma puede perderlos y dejar de ser: á la fuerza debe su existencia y de la fuerza tiene que temer su ruina. Bien que cuando llega á ser *territorial* puede tomar insensiblemente formas más suaves, y asentarse por consiguiente en más sólida base; como ha sucedido generalmente á los Estados europeos, nacidos bajo el imperio del vandalismo de

los bárbaros septentrionales, pero amansados despues por la religion católica; acaeció, decimos, que los feudos que fueron primeramente tierras conquistadas, trocadas poco á poco en patrimonio hereditario familiar y extendidos por varios modos, dierón el nombre y formaron el tronco de casi todas las dinastías reinantes (*a*), por cuya razon ántes deben mirarse como patrimoniales que como militares.

550. Fácil es comprender que lo que hemos dicho hasta aquí se puede aplicar á las dos formas principales monárquica y poliárquica, como quiera que una sociedad de mercaderes, de militares, de letrados, etc., puede llegar á tener dependientes y territorios, lo mismo que un individuo (aunque acaso con mayor dificultad, pues la unidad artificial nunca tiene la perfeccion, ni por consiguiente la eficacia y celeridad que la natural). Así por ejemplo, si la compañía de las Indias, dice Haller (*b*), no se hubiese formado de miembros residentes en los dominios de los soberanos de Europa, de quienes obtuvo proteccion y privilegios, seria una verdadera república (LXXVI), así como el negociante Médicis llegó á ser en sus tiempos soberano luego que se hizo independiente. Pero bien sea república ó monarquía toda sociedad, procediendo de causas preexistentes, recibirá siempre un carácter peculiar, un espíritu propio, que se trasmite de siglo en siglo dándole lo que hemos llamado su *fisonomía social*, cuyo verdadero concepto hemos procurado explicar en este capítulo. Hacer aplicaciones de él es asunto más bien del que se ocupa en recorrer la historia, que del pensador filósofo; asunto ageno con mayoría de razon de la brevedad del presente *ensayo*.

Hemos considerado la *cualidad* ó sea el carácter de las sociedades como resultado de su primitiva institucion, ó para explicarnos mejor, de su orígen primitivo, para limitar nuestras consideraciones á elementos más claramente analizados: pero es

---

(*a*) HALLER *Restaur.* t. 4, c. 43.
(*b*) V. HALLER *Rest.* vol. 7, c. 3.

evidente que las mismas doctrinas deben aplicarse á las sociedades derivadas de aquellas, pues á todas es aplicable el teorema establecido en otro lugar (444), es á saber: que toda sociedad depende en su forma y caractéres de los hechos anteriores, que le dan con el sér de sociedad las formas que lo determinan, sin que sea posible dárselo de otro modo.

Hé aquí de dónde dependen ordinariamente ciertas formas algo singulares ó complicadas que se perciben en ciertos gobiernos, y que algunos políticos miran como condiciones del *pacto social* (sin curarse de decirnos la época en que este pacto se estableció con tales condiciones), y les dan el nombre de constituciones fundamentales del Estado: cuando léjos de ser constituciones fundamentales de él, son de ordinario variaciones hechas en las formas de gobierno por efecto de trastornos políticos; mas lo cierto es que el Estado existia realmente ántes que sobreviniesen estas complicaciones del organismo social.

La prueba de esta verdad puede sacarse de la misma naturaleza de las cosas, pues en todo lo que depende de artificio humano lo más simple es anterior á lo más complicado: comparad si no las artes, los mecanismos, las instituciones modernas con las antiguas, y vereis que todas estas cosas van poco á poco complicándose. Y si ponemos los ojos en los hechos veremos todavía más claramente confirmado nuestro teorema: compárese la complicada organizacion de la república romana bajo de Ciceron ó de Pompeyo con la sencillez del gobierno consular en su primera institucion; la Francia de Luis XIV con la simplicidad del gobierno de Clodoveo y de sus inmediatos sucesores; considérese aun más especialmente lo que pasa diariamente á nuestra vista, el crecido número de nuevas instituciones que aumentan el de las antiguas, y se verá que las complicaciones de los gobiernos que solemos llamar mixtos, léjos de ser pactos fundamentales de sociedades nuevas, deben de nacer despues de largas experiencias y de graves trastornos políticos de sociedades que han llegado á la edad de la vejez (LXXVII).

551. Aquí tiene el lector lo que acerca de las formas y de los caractéres que pueden echarse de ver en cada Estado independiente nos pareció importaba declarar á fin de ofrecer á la filosofía de la historia ciertas miras generales buenas para guiarla en sus investigaciones y en sus juicios y sentencias sobre tal materia. No hay, pues, que esperar de nosotros la resolucion del problema famosísimo desde los tiempos de Herodoto y de Aristóteles acerca de la mejor forma de gobierno (*a*). Los que dicen con Rousseau, Burlamachi, Spedalieri (*b*) y tantos otros que no hay gobierno legítimo si no es por el consentimiento de los súbditos, necesariamente tienen que dar grandísima importancia á esta cuestion, como quiera que se trata nada ménos que de dirigir á cada *ciudadano* (*c*) en el consentimiento que debe prestar ó suspender ó negar á quien ya lo gobernaba aun ántes que supiera siquiera que existia. Mas cuanto á nosotros, que hemos demostrado que todo gobierno *nace de hechos anteriores*, y muy á menudo *no libres* con relacion á los súbditos, esta cuestion es inútil y tal vez hasta ridícula, como seria ridículo suscitar la duda práctica de si el niño haria mejor en *nacer* soberano que súbdito, rico que pobre, etc.

Por nuestra parte si tuviéramos necesidad de hablar acerca de esta cuestion, la reduciríamos á términos puramente especulativos y procuraríamos resolverla con las observaciones siguientes, deducidas de las teorías establecidas, ó de hechos óbvios y notorios.

552. I. El bien de todo sér moral se regula por la aptitud del mismo para llegarse á su fin. El fin del gobierno es unir las

---

(*a*) Esta nuestra indiferencia por las formas de gobierno, la hemos justificado tambien en la introduccion del *Exámen Crítico*. Tambien en todo el cuerpo de la misma obra se contienen observaciones con que se explica muy bien la parte que queda de este capítulo.

(*b*) *Dr. dell'u.* l. 1, c. 12, Burl. *Dr. polit* p. 1, 5, § 2. Rouss. *Contr. soc.* 1, l. 4.

(*c*) Juzgue luego cada cual si es el «*del bel numer'uno*» V. n. 506.

inteligencias, union que sólo la verdad puede conseguir. Pues ahora, ¿qué verdad es esta con que la autoridad une los entendimientos? Guardémonos de dar en un equívoco: todo *derecho* se funda en alguna verdad que es el título del derecho mismo, el cual encadena la voluntad de otro mostrándole que está obligada á guardarlo. Pero el *derecho de mandar*, que llamamos autoridad, no es derecho de *manifestar* sino de *crear* la obligacion (346). Luego la verdad con que la autoridad mueve las voluntades consiste en ser ella *verdadera* autoridad. Ahora bien, demos el nombre de *legitimidad* á la verdad de la autoridad, y saquemos por conclusion que con su legitimidad une la autoridad las inteligencias. Luego el mejor gobierno para cada país en particular es el legítimo; sin legitimidad aun la forma de gobierno más perfecta seria impotente para llenar su fin; en cuyo sentido debe entenderse la expresion del conde de Maistre de que todo gobierno es bueno cuando es antiguo.

553. II. Dada esta base la mejor forma de gobierno es la que mejor reune estas dos cosas, *unidad* y *eficacia* (510, 454): unidad de *fin*, de *autoridad*, de *armonía*; eficacia de *espíritu público*, de *legislacion*, de *fuerza material* (455 y sig.) Ahora bien, ¿en dónde se encuentran más fácilmente estas condiciones? 1.° La unidad del fin *particular con el general* puede y debe encontrarse en todos los gobiernos, pues no es otra cosa que el intento de gobernar con justicia: en la monarquía se encuentra más fácilmente, pues más fácil es dar con *uno* que con *muchos* que sean sábios y buenos, y porque el más fuerte es naturalmente y por efecto de las circunstancias ménos propenso á hacer mal (479). En las poliarquías se encuentra más difícilmente, sí bien la pugna de los intereses parece á algunos que compensa en parte esta dificultad. En mi sentir jamas podrá suplir á la justicia dicha pugna; sólo servirá para que la injusticia sea ménos evidente y excite ménos clamores.

2.° La *unidad de autoridad* es sin duda mayor en la monarquía (531).

3.° La armonía entre gobernantes y gobernados parece mayor en la poliarquía, pues las mismas personas son á la vez súbditos y soberanos. Mas como en toda república los que no gobiernan son la mayoría, muchas veces sobrevienen excisiones entre nobles y plebeyos, como se vió tan á menudo en Roma, en Génova, en la aristocracia de Suiza, etc.

553. III. La *eficacia* 1.° de *espíritu público* debe necesariamente ser mayor en las repúblicas, y la razon es que sin este espíritu no podrian subsistir. Esto parece haber querido dar á entender Montesquieu cuando dijo que el alma de las repúblicas es la *virtud*, pero una virtud *no moral ni religiosa* (LXV); cuyo dicho han repetido muchos en alabanza de las repúblicas. Bella alabanza resultaria en efecto á las repúblicas si realmente pudiera decirse de ellas que *engendran* la virtud ó por lo ménos el espíritu público; mas el decir que este espíritu es el solo puntal que puede sostener una república, equivale á decir que la república es el más débil entre todos los gobiernos. Por aquí se explica bien la rápida caida de las repúblicas, siendo como es difícil que conserven por mucho tiempo el vigor del espíritu (*a*).

2.° La eficacia de las leyes puede considerarse en su justicia intrínseca y en su ejecucion. Cuanto á la primera muchos opinan que las leyes deben de ser más justas en una república

---

(*a*) Puede verse á este propósito á Haller, t. 7, p. 1, donde se lee la siguiente estadística de la duracion de las repúblicas:

Aténas	duró	272 años.
Roma	»	465.
Génova	»	269.
Suiza	»	442.
Holanda	»	207.

Sólo Venecia llegó á vivir 1343 años.

Pudiéramos añadir á estas otras muchas con que probaríase que á excepcion de Esparta, cuyas leyes son un fenómeno prodigioso en la historia del órden social, aunque poco envidiables para pueblos no sumidos en la barbarie, y de la república de San Marino, que debió su salud á su misma pequeñez, las demas no contaron períodos más largos que los referidos.

porque el interes de su cuerpo legislativo abraza el mayor número de los intereses privados (*a*). Pero esta razon confunde dos cosas harto diversas entre sí, conviene á saber, *interes de muchos* é *interes comun* (*b*): en el caso referido el interes del cuerpo legislativo afianzará los intereses de los que son más en número y poder; pero si la justicia no informa á los legisladores, saldrán sacrificados los más débiles y miserables, es decir, los que deben ser el más caro objeto de la proteccion social. «Tengo para mí, decia el gran O'Conell en la reunion habida en Dublin en 27 de Noviembre de 1843, y he juzgado siempre que el pobre tiene más necesidad que el rico de dar su voto en las elecciones (*c*).» No admitió esta doctrina la constitucion inglesa, y de aquí, segun dice J. B. Say, que muchos abusos no puedan corregirse por los medios legales (*d*).

(*a*) Burlamachi, *Dr. polit.* p. 2, c. 2.

(*b*) La opresion que de algunos siglos á esta parte viene sufriendo Irlanda, los tumultos de la plebe en la antigua Roma, y en las naciones modernas donde la ley tiene que hacer las veces de la caridad, cuya disminucion es consiguiente á la de la fe, son bastantes para demostrar que el interes del mayor número no es siempre el de la justicia. Léanse á este propósito las cartas de Cobbett y la obra de Rubicon: *Influence du clergé.*

Un hecho contrario depone en favor de la monarquía: la plebe que tan fácilmente se amotina en las repúblicas, suele ser la parte más adicta á su soberano en las monarquías; pues si más de una vez los demagogos llegaron á persuadirla á que era infeliz, ó como ellos dicen, á ilustrarla acerca de su interes, fué siempre en fuerza de intrigas, traiciones, lisonjas, y sobre todo de bayonetas, con todo lo cual *fue* FORZADO *el pueblo soberano á* QUERER MUY Á SU PESAR *su propia felicidad.* Hablo como testigo ocular:

...quæque ipse miserrima vidi
et quorum pars *ipse* fui.

No faltan de esto testimonios hasta de escritores que quisieron destruir el antiguo órden de cosas; valgan por todos Botta *St. di Italia,* Thiers *histoire de la rev.*

(*c*) *Journ. des debats* 1.° de Diciembre de 1843.

(*d*) «Otros muchos abusos no pueden corregirse por medios legales, porque la mayoría de la cámara popular es nombrada (en Inglaterra) bajo la influencia de las clases á quienes aprovecha.» *Econ. polit.* t. 3, c. XI.

Cuanto á la *ejecucion*, dependiendo como depende de la *fuerza*, de la *actividad* y de la *constancia*, será más *vigorosa* en la monarquía, donde es mayor la *unidad* de la autoridad; y acaso será más *activa* en las poliarquías, si bien le saldrán al paso mayor número de contradicciones. La *constancia* en la monarquía halla un escollo en la muerte, que desbarata los planes aun del hombre más perseverante: en la república la perseverancia no tiene que temer este escollo, mas en cambio tropieza en un obstáculo que está en la misma naturaleza de la *mudable* multitud: *movile vulgus*.

3.° La fuerza material suele ser mayor en las repúblicas con el comercio; pero no es posible á un gobierno ejercido en comun conservar mucho tiempo una vasta extension de territorio: para esto es necesaria la fuerza de las monarquías. La República Romana se venia á tierra por su misma pesadumbre cuando fué sostenida por Augusto: obra fueron de monarcas los grandes imperios de Oriente; los Tártaros fueron impulsados á grandes empresas por Gengis-Can, por Carlomagno los bárbaros, etc.

Las letras y las ciencias parecen ser patrimonio de la monarquía: Roma recuerda los siglos de Augusto y de Leon X, Francia el de Luis XIV, Prusia el de Federico, Florencia el de los Médicis. La antigua sabiduría floreció en tiempo de Salomon en Palestina; en Egipto reinando los Faraones y los Ptolomeos; en China fundó á la sombra de la monarquía un gobierno de letrados, y bajo la misma forma de gobierno resplandeció entre los árabes cual pasajero meteoro. La moderna Europa vió despuntar su aurora, gracias á Carlomagno; por Vladimiro y Pedro el Grande penetró su luz en las Rusias; España debe sus primicias á Alfonso el Sábio, á Alfredo la Inglaterra: en suma los más poderosos Monarcas crearon respectivamente en sus respectivas naciones el siglo de las letras. ¿En cuál de las repúblicas florecieron estas por ventura? Sólo en Aténas; mas fué, dice Muller (*a*), cuando cesó su preponderancia republicana, cuando

(*a*) *Hist. Univ.* t. 1, l. 4, pág. 112.

ora de grado, como en tiempos de Pericles, ora por fuerza, como en los de Alejandro, obedecia á la ley de uno solo. La razon de esto es evidente: un cuerpo de literatos mal puede ocuparse de los negocios públicos, y una república donde los que más saben viven abstraidos de ellos, no puede durar. Por esto Roma republicana dejaba las artes y las letras y las ciencias á sus libertos, y pensaba únicamente en gobernar el mundo:

Excudent alii spirantia mollius aera etc.
Tu regere imperio populos, Romane, memento.
(*Aen.* l. 6).

Y cuando se llegó á enamorar de las artes de la paz, ella cayó ó habia ya caido su espíritu republicano.

555. IV. Si atendemos á las obras de la naturaleza, oiremos la voz con que nos recomiendan de ordinario las formas monárquicas con preferencia á las otras, como despues diremos (561) (*a*). Mas esto no impide al arte perfeccionar la naturaleza corrigiendo en casos particulares los excesos originados de defectos individuales. Todos los gobiernos son, pues, naturales cuando nacen legítimamente de los hechos.

556. Burlamachi se decide por el gobierno mixto fundándose en un solo principio, segun el cual aquel Gobierno es óptimo que quita la licencia sin entronizar la tiranía. Pero este principio peca en muchos puntos, porque lo primero no cuenta con el más esencial entre los elementos sociales, que es la unidad: dividid un Estado en tres ó cuatro partidos iguales, y tendreis el equilibrio y por consiguiente la imposibilidad de que reinen la licencia y la tiranía; mas ¿tendreis con esto una verdadera *sociedad* buena y feliz? Consistiendo el sér social en la *union*, es evidente que cuanto más dividais tanto vendrá á menoscabarse más el sér social. Luego más bien debe tenerse por óptimo aquel gobierno que junta con la *unidad suma* la mayor seguridad po-

(*a*) «Toda division del poder es una invencion sutil hija de la experiencia; el plan más natural es aquel que pone la autoridad en manos de una sola persona.» (Bentham t. 3, pág. 231).

sible contra la licencia y la tiranía. Esta misma verdad se puede probar bajo otro aspecto. En toda sociedad debe de haber dos elementos, uno de *sér* ó de *estabilidad*, otro de *accion* ó de *progreso* (310). La Providencia ha querido que la autoridad anduviera acompañada de ciertas prerogativas para que tendiese á ser estable, que la multitud viviera en estado ménos próspero para que tendiese hácia el progreso, y que ambas á dos fuesen inseparables á fin de que la estabilidad fuese *progresiva*, y el progreso fuese *conservador*. Luego si tirais á dividir más bien que á unir, introducireis el desquilibrio y acabareis por disolver la sociedad (*a*).

El segundo vicio de que adolece el principio que invoca Burlamachi en favor de la forma mixta, consiste en reducir la excelencia del gobierno á una pura negacion: ahora bien, lo puramente negativo nunca puede ser óptimo. Nadie diria de un médico que es óptimo porque no quita la vida al enfermo.

Lo tercero supone que los gobiernos mixtos están más seguros que los demas de no dar en ser tiránicos. Cierto que si por *tiranía* se entiende (como suele entenderse en su sentido específico) el dominio injusto ejercido en la sociedad por *un solo individuo*, su asercion es evidente; mas si se toma esta palabra, como debe tomarse aquí, en sentido genérico, entendiéndose por ella el *abuso* cometido por *la autoridad*, debe observarse, 1.° ser cierto por confesion del mismo Burlamachi (*b*) que toda forma de gobierno puede degenerar en tiranía: sobre lo cual hubiera podido consultar á Romagnosi en los lugares donde demuestra que en la teoría de Rousseau se anida la tiranía democrática: 2.° que aunque la tiranía de uno solo encuentra al parecer ménos obstáculos, pero en cambio es ménos durable; mas la de muchos, aunque ménos fácil de combinarse, es más pertinaz: 3.° que aunque

---

(*a*) Todo el *Exámen crítico* dice relacion á esta materia, pero singularmente el último capítulo del tomo 1.° en los § § 3 y 4, donde se discurre de la *division é indivisibilidad de los poderes*.

(*b*) *Dritt. polit*, pág. 2, t. 1, c. 39.

de ordinario la tiranía ejercida por muchos es la más vituperable de todas, pues oprime á los débiles que tienen mayor derecho á la proteccion social, es sin embargo la ménos vituperada, porque el número de los opresores da cierto aspecto de legitimidad deslumbradora, y porque los clamores de los oprimidos son sofocados por el número.

Lo cuarto, en toda forma de gobierno los obstáculos opuestos por la naturaleza contra la tiranía son más poderosos que todos los artificios humanos: sentimientos de humanidad, de justicia, de interes, de temor, todo levanta la voz para impedir al soberano, ora sea uno ó muchos, que se torne en tirano; y quien *de buena fe* lea las historias, podrá hallar desde el establecimiento del Cristianismo príncipes incapaces, mas pocos hallará *real y constantemente tiranos* (*a*).

Lo quinto, en toda forma de Gobierno, *si suponemos á la* SUPREMA *fuerza libre del freno de la conciencia y de la pública honestidad y de la opinion pública*, verémosla en la alternativa ó de ser débil para reprimir la licencia, ó de ser tiránica y oprimir la justicia. El gran medio de que depende la seguridad social, es pues, como observa Haller, la conciencia, ó al ménos la honestidad social.

Consúltese, si se quiere, á este docto y discreto publicista: á nosotros basta haber dado en una materia prácticamente tan inútil, la clave para resolver el problema con la imparcialidad de quien por razon de su estado y profesion tiene que vivir debajo de toda especie de gobiernos, sin poder tomar parte ni poner su esperanza en ellos, ageno de toda animosidad de partido y de toda ambicion de aplauso.

(*a*) *Restaur. de la sc. polit.* t. 1, c. 15.

CAPITULO X.

DEL PACTO SOCIAL.

SUMARIO.

557. *Razones que nos mueven á refutar el pacto social*—558. *tiene dos clases de defensores,* 1.° *los que admiten una autoridad independiente de la voluntad humana; su doctrina:*—1.° 559. *equívoco en la voz* pertenece, 2.° *equívoco en la voz* sociedad, 3.° *equívoco en el sentido, ora abstracto, ora concreto,* 4.° *equívoco en la voz* naturaleza, 5.° *equívoco en la expresion* hasta que etc.—560. *Conclusion: la democracia no es el solo gobierno natural*—561. *más natural es la monarquía; pero en qué sentido*—562. *Nuestra doctrina no sale de los limites de la sabiduría natural*—563. 2.ª *clase de defensores del pacto social, que forman una autoridad puramente humana*—564. *su primer error: el salvaje, estado de naturaleza: es imposible*—565 2.° *es falso que para* conocer *el deber se deba crear un soberano*—566. 3.° *ni para juzgar ó compeler*—567. 4.° *arrogancia del que quiere mandar en virtud de un* pacto *que no esté fundado en documentos*—568. *errores que comete Burlamachi alegando un supuesto documento*—569. 6.° *variedad del supuesto pacto* de derecho. *Es un* pacto *que no es* pacto—570. *prueba que presenta Spedalieri; es contrario á la naturaleza que el hombre se encuentre sin su consentimiento en un estado*—571. *falsedad de hecho de su primer argumento*—572. *falsedad del segundo y de sus pruebas*—573. *es falso que todo hombre sea libre en el uso de sus sentidos y de su razon; y que conozca siempre su propio interes*—574.—*falso que el hombre tenga libertad de* obrar *y por consiguiente de* juzgar—575. *en muchos casos debe depender* conformándose con la razon.—576. *Se aclaran ciertas ideas para prevenir una objecion.*—577. *Contradicciones de la tésis de Spedalieri*—578. *falso que el salvaje pueda idear la sociedad*—579. *lo impiden las pasiones más violentas; la inteligencia más apocada*—580. *la carencia de lenguaje*—581. *el pacto social no tiene objeto: porque la naturaleza atiende á mi seguridad*—582. *el pacto trae agravios y no seguridad*—583 *y justifica todo linaje de opresion.*—584. *Debilidad del pacto segun las doctrinas de sus autores*—585 *en cuántas suposiciones se funda.*

557. Aclaradas ya las nociones de sociedad y de autoridad consideradas en abstracto y en concreto, seria este el tiempo de inferir sus legítimas consecuencias, es decir, las leyes de los deberes y de los derechos que proceden naturalmente de

ellas. Mas ántes se nos permitirá detenernos en el exámen de la hipótesis que formó, como ya hemos dicho muchas veces, el error fundamental de los publicistas del último siglo, la hipótesis del PACTO SOCIAL. En este exámen seguiremos el sistema que adoptamos al principio y que hemos seguido constantemente hasta ahora, dejando la parte polémica para las notas finales; pues importa sobremanera que la presente materia sea bien conocida en nuestros dias, en que no faltan hartos sucesores del siglo XVIII, que todavia no han notado el descrédito á que han llegado hasta en las obras de los filósofos incrédulos aquellas opiniones, y que las sustentan ya que no por conviccion, á lo ménos creyendo seguir la *moda*. Los cuales siguen todavía soñando en el contrato social, y hablándonos de los derechos inalienables del hombre al trono de que lo suponen expulsado por la fuerza, y dando todavia principio (*a*) á sus tratados con aquella novela en que bajo una forma sentenciosa y funesta se desahogó la atrabilis del sofista ginebrino en el exordio de su famoso tratado: *el hombre nace libre, y con todo esto sufre en todas partes el peso de las cadenas* (*b*). Entremos, pues, en el exámen tranquilo de esta hipótesis, y procuremos separar los engaños de la fantasía de alguna que otra verdad que ingirió en ella la razon.

(*a*) V. ROMAGNOSI *lett.* 5, al prof. Valeri, y la *introd. al Dr. pubb.* § 61, 370 y otros.—HALLER, *Restaur.* t. 1.—BONALD. *Legisl. prim.* t. 1, cap. 18.—DAMIRON y otros modernos.—Con razon dice, pues, el señor PEREZ, en el artículo inserto últimamente en el diario de Estadística, año 1840, pág. 109: «Ya es hora que deis de mano á las fábulas de la independencia natural, del estado imaginario de naturaleza, en que se fundaron las más brillantes paradojas del siglo XVIII, para considerar al hombre como naturalmente sociable».—«El estado de sociedad, dice el profesor MARZUCHI, no el de salvaje independencia, *es el estado de naturaleza.*» (Pref. á las obras de ROMAGNOSI. Nápoles, 1839, pág. 9, y en el curso de la obra, punto primero, § 8, pág. 127.) Conviene por otra parte advertir que Romagnosi no supo preservarse enteramente contra el vano prestigio de este error.

(*b*) «L'homme est né libre et il est partout dans les fers.» (*Contract. social* c. 1).

558. Para lo cual será bien dividir en dos clases muy diversas entre sí á los defensores del pacto social; pues unos miran á *la autoridad* como obra ó creacion del pacto, otros miran el pacto como pura aplicacion concreta de la autoridad natural preexistente. Entre unos y otros media una distancia inmensa, análoga á la que separa á los fisiólogos *organicistas* de los *animistas*. Los *organicistas* dicen que todas las fuerzas vejetativas, sensitivas é intelectuales son efecto de la combinacion de las moléculas y del movimiento que mútuamente se comunican; los *animistas* por el contrario dicen que la combinacion de las moléculas y la accion que ejercitan unas sobre otras, proceden de las fuerzas respectivas (LXXVIII). Debemos, pues, por equidad separar una causa de otra al combatirlas entrambas, no confundiendo con el materialismo político cierto espiritualismo algo exagerado en sus teorías é inexacto en sus observaciones: esta última es una cuestion de familia, como diria el conde de Maistre, mas la primera es una cuestion en que se combate *pro paternis aris et focis* (*a*). Demos principio por analizar y concordar las doctrinas espiritualistas, con cuyos principios estamos conformes, separándonos al parecer de sus autores sólo en razon de las consecuencias.

Bien examinada toda su doctrina se reduce en sustancia al siguiente argumento.—El poder soberano debe naturalmente pertenecer á aquel sér de cuya naturaleza resulta; es así que este poder resulta de la sociedad; luego pertenece á la sociedad. Un poder que naturalmente pertenece á la sociedad es un poder naturalmente democrático, porque la naturaleza no nos presenta en ningun individuo razon alguna para que se le atribuya el poder soberano con exclusion de los demas; luego el gobierno democrático es *natural* en toda sociedad miéntras esta no cambia de forma por medio de un hecho propio y positivo (LXXIX). En mi sentir este es el argumento más fuerte que se ha presentado en

---

(*a*) Soir. de S. P.

la materia, y así perdóneseme si lo discuto con alguna proligidad y sutileza, que realmente son necesarias para destruirlo.

Nótese que toda su fuerza estriba en el equívoco que confunde la *sociedad* con la *multitud*, y lo abstracto con lo concreto. Recordemos que el poder soberano y en general la *autoridad* es uno de los principios metafísicos del sér social, como la *razon* lo es del sér humano; pero que esta autoridad resida en esta más bien que en aquella persona, esto depende, como ántes demostramos, de los hechos particulares que dan ocasion y orígen á determinadas sociedades. Sentado esto, procedamos á examinar el argumento propuesto.

559. 1.° La autoridad soberana debe pertenecer á aquel sér de cuya naturaleza resulta: luego pertenece á la sociedad. Certísimo; mas nótese que la palabra *pertenece* puede significar *es parte del sér*, ó bien, *es un derecho alienable*: así decimos, al hombre pertenece la razon, al hombre pertenecen su hacienda, sus bienes. ¿En cuál de estos dos sentidos es verdadera la proposicion? En el primer sentido sin duda la autoridad hace parte del *sér social*, porque es imposible que una *multitud* de séres libres conspire á un fin sin un principio de *unidad* que los una.

2.° Pero un poder, se dice en el argumento, que pertenece á la sociedad es un poder naturalmente democrático.—Hé aquí variado el sentido de la palabra *sociedad*: hasta aquí hemos tomado la palabra *sociedad* en el sentido abstracto del *sér social*, y ahora se toma en sentido material, esto es, en el sentido de *multitud*, como quiera que poder *democrático* es el poder de *la multitud*. Si esto fuese cierto no podria existir otra *sociedad* que la democracia, que es en sustancia la doctrina de Rousseau que hemos citado en otra parte, á la cual van á parar naturalmente los autores que combatimos. Extraña cosa por cierto no haber estos advertido la falsedad de semejante consecuencia en el punto de oirla; y á la verdad, ¿no seria extraño que la democracia, tenida desde los tiempos de Aristóteles por el más im-

perfecto de los gobiernos, fuese el *único* gobierno *natural*? (*a*)

3.° «La naturaleza, dicen, que nos demuestra la necesidad de un poder soberano en toda sociedad, no nos ofrece ninguna razon que nos persuada á que este poder deba residir en este individuo y no en este otro, como quiera que todos los hombres son naturalmente iguales; luego el poder soberano por institucion de la naturaleza pertenece á todos los individuos asociados, miéntras estos no renuncian á él en favor de alguna persona determinada.»

Dos equívocos encierra este raciocinio, el uno en el tránsito de lo abstracto á lo concreto, el otro en el doble sentido de la palabra naturaleza: es como si se dijera—La naturaleza de la *falange* exige que haya soldados colocados en primero y en último término; pero como todos los soldados son iguales no hay razon alguna por la cual deban unos ser ántes que otros. Luego todos los soldados están en primera fila miéntras no se sirvan de ponerse detrás.—La falsedad es evidente en este caso: cualquiera responderia ser cierto en *abstracto* que todos los soldados son *igualmente soldados*; pero *en concreto* jamas podrá formarse la falange sin que *el hecho* determine á los unos á ponerse en primera fila y á los otros en las siguientes. Y si todavía quisiéramos verlos todos formando en una sola fila, esta manera de formacion *no seria nunca consecuencia de la naturaleza* de la falange, sino ántes *de* algun *hecho* más bien contrario á la naturaleza de aquella masa terrible. Pues á este modo respondo al argumento anterior diciendo: cierto la *naturaleza abstracta* de sociedad demuestra la necesidad de una autoridad; la naturaleza *abstracta*

(*a*) «Maravillábase el escita Anacharsis de que en Aténas discutiesen los sábios y deliberasen los idiotas, pues tan nueva era la idea de la soberanía popular (Cantú, *Stor. univ.*, t. III, p. 95).» Polibio decia, comparando á Roma con Cartago: «Cartago decaia—Roma, por el contrario, elevóse al grado sumo de su poder, porque en Cartago la plebe se arrogaba el poder, mas entre los romanos poseia la autoridad toda el senado (Cantú, *St. univ.*, t. IV), por donde las deliberaciones de los Romanos fueron más provechosas.»

de hombre es igual en todo individuo asociado; pero *en concreto* jamas podrá formarse sociedad alguna que no conste de individuos más ó ménos desiguales (355); y si todavía fuesen acaso políticamente iguales, esto acaeceria no por virtud de la igualdad de la *naturaleza abstracta,* sino por *un hecho* particular á la naturaleza misma indiferente.

4.° Confúndese aquí visiblemente la *igualdad* y la *sociedad abstractas* con la *igualdad* y la *sociedad concretas*; en distinguiéndolas el argumento cae por tierra. Mas para aclarar todavía mejor las ideas quiero notar el otro equívoco. La palabra *naturaleza* puede significar para nuestro intento la diferencia específica de los séres y el órden universal de las cosas. El que dice que en *la sociedad hay por institucion de la naturaleza una autoridad,* emplea el término *naturaleza* en el segundo significado, y es como si dijera que EL ÓRDEN *exige una autoridad en toda sociedad.* Por el contrario, cuando se dice que *los hombres son iguales* POR NATURALEZA, empléase la voz *naturaleza* en el primer sentido, entendiéndose por ella que *todos los individuos humanos son de la* MISMA ESPECIE: en el otro sentido se diria una falsedad manifiesta, pues seria decir que en virtud del ÓRDEN UNIVERSAL *de la cosas todos los individuos humanos son iguales,* lo cual es abiertamente falso, pues el órden natural exige no ménos la diversidad individual que la igualdad específica.

5.° Otro equívoco dependiente de los anteriores encierra la última parte de la proposicion que examinamos (MIÉNTRAS *no renuncian á él*). Este *miéntras* puede significar sucesion *de ideas* y sucesion *de tiempo.* En el primer sentido la proposicion seria verdadera: *miéntras* yo considero la sola *naturaleza,* ó sea la especie humana, no se muestra razon alguna de superioridad en favor de ningun individuo; en el segundo sentido es falsa, porque supone que toda sociedad *primera* fué democracia *miéntras* no varió sus formas; lo cual es tan imposible de probar racionalmente como contrario á la verdad de la historia.

560. Falsa, fundada en equívocos es, pues, la conclusion

de que el solo gobierno natural sea el democrático, que la autoridad pertenezca naturalmente á la *multitud*, porque pertenece á la *sociedad*; en cuyo caso seria la autoridad inalienable como la naturaleza. La autoridad pertenece naturalmente á la sociedad como el alma pertenece al hombre; y como el hombre ejercita las diversas facultades mediante los diversos órganos idóneos *por su especial disposicion* para el ejercicio de cada una de ellas, así la autoridad es ejercida por la sociedad por medio de aquellos individuos que de algun *hecho* particular han recibido la aptitud conveniente para servirle de órganos (472).

561. Si tuviésemos necesidad de declarar absolutamente cuál forma es la *más natural*, yo diria serlo más que ninguna otra la monarquía, 1.°, porque la *unidad* del que la rige es unidad *natural*, al paso que el comun es sólo artificialmente *uno*; 2.° porque *uno* es verdaderamente el rector *natural* de la sociedad universal, Dios: 3.° porque *uno* es el superior de la sociedad *natural* elemental, el Padre. 4.° Porque *la unidad*, fin de la autoridad, no puede conseguirse sino con *un* agente: para obtenerla realmente entre muchas personas conduce á la verdad el *pacto*, pero ¡cuántas fuerzas son necesarias para su organizacion! y cuán fácil es de disolverse despues de organizada (*a*)!

Mas prescindamos de estas razones de *congruencia*, las cuales no prueban que toda sociedad sea *naturalmente* una monarquía, sino únicamente explican la propension históricamente consignada de las grandes naciones, más ó ménos adelantadas en cultura, á esta forma de gobierno: este es un hecho que debiamos de explicar, y ha venido bien dar aquí su explicacion, puede decirse

(*a*) V. la nota al núm. 555.—La familia, el estado, el universo, están formados conforme á un mismo tipo teniendo por cabeza al Padre, al Rey, á Dios. «Por lo cual, se lee en Cantú, para poner paz entre el superior y el súbdito, Confucio insinuaba la piedad filial (Stor. univ. t. IV).» Como alguno dijese á Licurgo que estableciese la democracia, este le respondió diciendo: Comienza tú por establecerla en tu casa. (Ib. t. 2.°).

que sin propósito deliberado de nuestra parte. Nuestro solo intento se reducia á hacer notar que en la *idea de sociedad* no está contenida la democracia. Fácil es ahora, despues que hemos resuelto los equívocos en que se funda el anterior argumento, soltar todas las dificultades que pudieran suscitarse: contestaremos sólo á la siguiente objecion ménos óbvia que las demas.

562. Dirá acaso alguno que suponiendo yo el *hecho particular*, me salgo de los límites del derecho *natural*; porque *el hecho* es cosa accidental. Pero es fácil responder que el objeto científico puede ser considerado así en la especie como en el individuo: cuando considero los objetos en su especie, no me presentan diferencias accidentales é individuales; mas cuando los considero en el individuo debo suponer necesariamente en ellos tales diferencias. Así, por ejemplo, despues de haberme hablado la fisiología del *hombre*, me presentará *un hombre* blanco ó negro, manso ó colérico, varon ó hembra etc., considerando en el órden de los hechos las causas, los efectos etc. de estas diferencias. No confundamos, pues, dos cosas muy diversas entre sí: de estas dos proposiciones, «la ciencia no estudia los objetos *individualmente*» «la ciencia no estudia al *individuo*» la primera es verdadera, pero la segunda es falsa. Este es el equívoco en que descansa la objecion: cuando hablo de la *desigualdad* de los individuos humanos puedo, por ejemplo, ver entre Máximo y Graciano *una desigualdad individual determinada*, y esto es objeto de la historia, no del derecho natural; pero puedo conocer con la simple razon apoyada en la experiencia universal que la naturaleza humana que hace *iguales* á todos los hombres considerados *in especie*, los hace *desiguales in individuo*, y esto sí es objeto de la ciencia del derecho natural. El derecho natural me dice lo primero que *en la* sociedad independiente tomada en abstracto existe *la* autoridad soberana; pero despues añade: en *tal* ó *cual* sociedad independiente existe *esta* ó *aquella* autoridad soberana, caracterizada por los mismos hechos y derechos que caracterizan individualmente aquella determinada sociedad. Ex-

presarse de otro modo es confundir la autoridad en abstracto con la democracia, que son cosas muy diversas, como es diversa el *alma humana* de las almas de todos los hombres consideradas formando conjunto (*a*).

563. Á la luz de estas observaciones relativas á las doctrinas de autores dignos de estima y respeto, pueden desvanecerse los sofismas y equívocos de muchos otros; mas porque se muestren con mayor claridad todavía sus falsedades y engaños, será bien que consideremos las doctrinas de los que suponiendo al hombre venido al mundo sin saber de dónde (*b*), pretendieron fabricar con sus solas fuerzas la sociedad y la autoridad.

564. Su error fundamental consiste en mirar al hombre como si primitivamente hubiera sido salvaje y libre de todo lazo de sociedad: ya vimos ser este un error de derecho y de hecho; de hecho, porque ninguna historia atribuye á la sociedad semejante orígen; de derecho, porque el hombre no podria subsistir en tal estado. Por lo ménos ha menester de una sociedad doméstica para venir al mundo y vivir en él; y es claro que viviendo habia de contraer hábitos, ligarse con deberes, con afectos; deberes tanto más sentidos cuanto más fuera desenvolviéndose la razon; quedando desdichadamente sujeto al yugo de las necesidades y de las pasiones si no se somete al de la razon. Luego que se acaba con la juventud el fuego de las pasiones, ofrécese á sus ojos, bajo el triste aspecto de su debilidad, la vejez que tan amable nos hace la sociedad por la necesidad que entónces se siente de ella, ya que no por el amor de los hijos y demas des-

---

(*a*) Muy bien se expresa á este propósito el ya celebrado Sr. Perez. «Si en obsequio de la ciencia debe el filósofo formarse con el auxilio de la abstraccion una idea de la personalidad social, tambien debe guardarse de un error fecundo en consecuencias extrañas, cual es miraria como el conjunto de todas las vidas individuales y sucesivas, con lo cual léjos de formarse la idea abstracta de la persona social, no se haria sino generalizar el hombre.»

(*b*) *In terram undecumque projectus.* PUFFENDORF. *J. N. et G.* lib. 2, cap. 2, § 2.

cendientes tan grande en los ancianos. Es, pues, la sociedad necesaria al hombre físicamente para nacer, moralmente luego que el individuo se adelanta en edad, por las pasiones y necesidades que siente, por los deberes que le rodean. Á la verdad, el mayor castigo que podeis imponerle á un hombre, salvo el quitarle la vida, es echarlo de la sociedad; así como el aislamiento voluntario de algunos ha sido uno de los mayores esfuerzos de una religion sobrehumana. Pues ahora, ¿á qué viene la descripcion que algunos autores hacen de este estado *imposible* que ellos llaman de *naturaleza*? ¿es posible que lo llamen así reputándolo imposible (*a*)? Y sin embargo no parece sino que, al tomar en las manos los principios del derecho público de Burlamachi (*b*), por ejemplo, y al encontrarnos con la descripcion de aquel estado de *igualdad* y de *independencia*, hemos sido del número de aquellos séres infelices.

Mas este dichosísimo estado no duró mucho tiempo (¡lástima que no se hubiese dignado su autor indicarnos al ménos cuánto duró!) porque ni habia quien enseñase los preceptos de la ley natural, ni quien decidiese los litigios, ni quien afianzase la observancia de los deberes por medio de la fuerza. ¿Puede darse una confesion más explícita de la imposibilidad de la sociedad de *igualdad é independencia primitivas*? Y cuando el mismo autor nos dice que la ley natural *provee eficacísimamente á la conservacion y felicidad del género humano* y que la *igualdad é independencia* son un estado que no podia durar, un estado en que no se conocia ni se practicaba la ley natural, ¿no viene con esto á declarar que la *igualdad é independencia* son un estado *no natural*, un estado que no provee á la conservacion y felicidad del género humano?

565. ¿Pero es cierto lo que asegura Burlamachi con tantos

(*a*) Cet état primitit *ne peut plus subsister* et le genre humain perirait s'il ne changeait sa maniere d'etre. (Rousseau, *Contract social* l. 1, c. 6). ¡Gran paradoja por cierto! el género humano pereceria, segun Rousseau, si viviese conforme á la naturaleza.

(*b*) P. 1, c. 3, § 3 y sig.

otros autores? Para probarlo dice 1.°, que no era conocida la ley natural, y de aquí la necesidad del pacto; mas ¿qué cosa impedia á los padres enseñarla á sus hijos? ¿acaso son hoy los soberanos profesores de derecho natural? ¿no se enseña á los hijos sus deberes por los padres?

2.° Que no habia quien administrase justicia: ¡cómo! hoy que á los tribunales ordinarios ha reemplazado el *jury*, ¿se puede acusar por falta de magistrados al estado de naturaleza? 3.° Que faltaba la fuerza. ¿Y por qué? ¿No podia cada familia apercibirse á la defensa, unirse con otras familias y adquirir la fuerza necesaria para infundir respeto? ¿acaso la naturaleza no permite, ó mejor, no aconseja pedir y dar auxilio?—Pero esto seria vivir en una verdadera sociedad civil.—Muy cierto, pero así se demuestra que la sociedad civil no es otra cosa que el estado natural del hombre.

567. Pero dejemos á un lado la falsedad y aun el absurdo de la igualdad primitiva, y supongamos que el hombre debió privarse de ella por medio de un *pacto*: este pacto es un *hecho*, y un hecho solemne, hecho de que dependen todos los derechos sociales: pero los hechos se prueban con documentos históricos; seria el hombre más cándido del universo el que consintiese en perder los bienes y la libertad sólo por oir asegurar gratuitamente que ya los enagenó. ¿Con qué cara podrá alguno decir al género humano, sin ponerle delante *ni un solo* documento, que obedece por razon de pacto? Y sin embargo tal es la fe de los sofistas, que sin fundar su dicho en documento alguno, nos certifican contra nuestra íntima persuasion de haber nosotros vendido la libertad y hasta la vida.

568. Pero hé aquí que un autor ménos osado, Burlamachi, se determinó á revolver los archivos del género humano (*a*), y encontró que por lo ménos los romanos hicieron el pacto, y por consiguiente, ellos por lo ménos quedaron obligados á la obe-

(*a*) *Dr. polit.* p. 1, c. 4, § 10.

diencia. Desgraciadamente aunque este autor hubiera demostrado tal cosa, nada hubiera podido concluir respecto al género humano (LXXI); mas para colmo de desventura vino á probar lo contrario justamente que pretendia: debia demostrar que una multitud, *no ligada por lazo alguno social*, se junta en las riberas del Tiber, y demostró que aquella era una colonia *formada* por el rey de Alba (*a*); debia probar que esta multitud carecia de soberano, y Dionisio de Halicarnaso dice que la colonia (*b*) fué puesta por dicho rey á las órdenes de dos hermanos gemelos; debia probar que establecian por vez primera un gobierno, y los *ciudadanos* protestan que no lo quieren variar porque les va bien con el antiguo (*c*). ¿Se puede imaginar una probanza más contraproducente?

569. Más cautos fueron Rousseau y Spedalieri, hombres de muy diversa condicion, el primero gran impío y gran sofista, el otro católico leal, y lógico vigoroso, aunque por su mala suerte conforme con aquel en la defensa del pacto social, que cierto no la tiene. Ambos á dos confiesan que el pacto no existió (*d*);

(*a*) «Numitor dat eis agros ubi fuerant educati et populi suspectam partem.» DION. lib. 1, circa fin.

(*b*) «Acceperunt juvenes pecuniam, arma, frumenta etc... educto ex Alba populo miscuerunt etc. (DYONIS. ALICARN. lib. 1 circa finem)... Non jam concordes (fratres) sibi quisque principatum affectabant.» (Pág. 72.)

(*c*) Nobis nova reip. forma non est opus; nec a majoribus probatam et per manus traditam mutabimus.» (Ib. lib. 2, in principio pág. 80, edic. Francfort. Wecheli 1586.)

(*d*) «¿Cómo se hizo esta mudanza, se pregunta Rousseau, y responde diciendo: No lo sé (*je l'ignore*). *Contract. social*, lib 1, c. 1.» «Los hombres, añade Spedalieri, no habrian sido capaces de idearlo (*Dr. dell'u.* L. 1, c. 12).» Por estas palabras se ve que este último autor andaba muy léjos de admitir al salvaje *real*, cuya existencia finge tan sólo valiéndose de una hipótesis para señalar la causa del sér social. Con todo, despues de haber probado la imposibilidad real del pacto social, el mismo Spedalieri asegura que un *contrato* es el fundamento de la sociedad civil, lo que pretende probar por la *libertad* natural. Muy pronto veremos la falsedad de semejante prueba.

mas añaden que *debió existir*. Á decir verdad, muy extraña lógica es esta que deduce todos los derechos y deberes sociales de un pacto que jamas existió. ¿Qué cosa es pacto? el consentimiento de dos voluntades libres en un mismo intento legítimo. ¿Cuál es el fundamento de su fuerza? el deber de veracidad (370). Un pacto que jamas existió es, pues, *un consentimiento no consentido*, que carece por consiguiente de fuerza y de fundamento. Ahora bien, el sostener un edificio sin fuerza ni base en el cual deba reunirse el género humano, empresa es tan sólo posible para el que puso en el aire los fundamentos de la tierra.

570. Bien conoció Spedalieri la dificultad de la empresa en el principio mismo de poner por obra su proyectada demostracion: «Hé aquí, nos dice, refiriéndose á la sociedad ya constituida, hé aquí un hermoso reloj perfectamente *fabricado*... Pero el *hecho* de haber sido fabricado ¿impide que tenga el reloj una *razon intrínseca* de su mecanismo?... La sociedad es una máquina... yo demostraré que su *intrínseca razon* consiste en un verdadero contrato.» Ya veremos cómo lo demuestra; mas por lo pronto confieso que no acierto con la salida que pueda tener el laberinto de esta contradiccion. Quiere demostrar dicho autor que la razon *intrínseca* de la sociedad es un *pacto que no se ha celebrado*, esto es, un *pacto que no es pacto*; luego su demostracion habrá de fundarse en lo que no es, en la nada. Pero no prejuzguemos, sino veamos las pruebas.

571. «Cualquiera que sea el estado en que se encuentre el hombre, si ha de ser conforme con su naturaleza, debe ser *voluntario*, y por consiguiente hijo de su consentimiento.» Pero decidme por vida vuestra, ¿el niño que nace es hombre? luego habrá dado su consentimiento para nacer en estas ó aquellas circunstancias determinadas, ó será preciso decir que no es conforme á la naturaleza el estado del hijo que está bajo la pátria potestad. ¿Qué dirá á esto el adversario?

572. El adversario no se cura de los *hechos*, pues discurre

en su gabinete; mas con sus propios principios nos probará que su proposicion es contraria al órden de la experiencia. «Son derechos naturales, inmutables aun con relacion al poder divino, la libertad de *juzgar* y de *hacer* lo que concierne á la perfeccion, etc.» Cierto, si me hablais aquí de la naturaleza en abstracto, estamos conformes: la *humanidad* está dotada de razon para dirigirse por ella. Pero si la considerais en concreto, paréceme que esta libertad seria la ruina de muchos no sólo pequeñitos sino tambien adultos. Spedalieri se propone sin embargo demostrarla, diciendo que el hombre puede *juzgar* con su razon *sin depender* de nadie, 1.° porque siendo independiente al obrar, con más razon lo será al juzgar; 2.° porque nadie conoce mejor que él sus propias necesidades; 3.° porque cada hombre tiene derecho á guiarse por su propio gusto, por su vista, etc. Ahora bien, la naturaleza ha dado á cada uno su razon como le ha dado los sentidos; luego su razon será tan libre como su vista, su gusto y los otros sentidos.

573. Segun esto, yo que desdichadamente soy miope y medio ciego, he perdido gran parte de esta libertad inalienable, y más de una vez me sucede ser sostenido por un brazo de quien oponiéndose á la naturaleza me quiere prohibir el dar contra una piedra ó ser atropellado de un caballo desbocado. Mas acaso en el estado de naturaleza no habria ciegos ni miopes, sino todos podrian guiarse por sus ojos: aun creyéndolo así, ¿seguiríase de esto que tampoco habria ignorantes? ¿que el niño tendria tanto juicio como el anciano, el hijo tanto como el padre, y que conoceria mejor que este sus necesidades? ¿ó que *segun la razon* no *deberia* dejarse guiar por él? Porque si *debiera* dejarse guiar no seria cierto *independiente*. Luego son falsas la segunda y la tercera prueba.

574. Pero el hombre tiene libertad de obrar, luego la tiene de juzgar. Esta es la primera razon de Spedalieri; hé aquí sus palabras: «Suponed, dice, que yo dependa de otro al obrar, y será entónces falso que la razon me confiera un verdadero poder, pues *poder obrar* y *depender* al *obrar* son dos ideas que se

excluyen. Mas *si* se *prueba* que yo tengo un *verdadero poder* que me confiere la razon para hacer todo lo que se refiere á mi perfeccion... síguese...» Muy bien; pero veamos cómo se prueba que yo tengo ese poder: «Un impulso hay en nosotros que nos »trasporta necesariamente á la felicidad... luego la naturaleza »nos da derecho sobre todas las cosas que la razon juzga por »medios conducentes al logro de este fin.»

575. Pero ¿de qué razon hablais? ¿de toda razon ora sea recta ora pervertida? no puedo creerlo. Luego cuando la razon está extraviada ó dudosa ó vacilante, la naturaleza no le da otro derecho que el de seguir otra razon más recta, más cierta y segura; en otros términos, le da el *derecho de depender* de otro para alcanzar su propio fin; es así que muchas veces el hombre discurre mal, muchas *su estado habitual* por combinaciones *naturales* de circunstancias está más sujeta al engaño de los sentidos, ó de la imaginacion, ó de la ignorancia, etc., como sucede al jóven con relacion al *bien individual*, ó al vulgo con relacion al *bien social*, etc.; luego no siempre la naturaleza concede libertad de juzgar, ni tampoco por consiguiente libertad de *obrar*; luego muy bien puede ser conforme á la naturaleza un estado en que se encuentre el hombre sin haberlo ántes aprobado con su propio juicio; y por lo tanto sin haber consentido en él de su voluntad.

576. Acaso me replicaria aquí el autor diciendo que quien sujeta su propio juicio al de otra persona más competente, hace realmente uso de su propia razon y de su propia voluntad, y que así jamas será posible hallarse el hombre en un estado conveniente á su naturaleza sino por su voluntad propia. Pero en esta respuesta confundiria ideas muy distintas entre sí; confundiria lo primero la razon considerada como facultad con la razon considerada como regla: *obrar con la* propia razon es una cosa, y *depender de la* propia razon otra cosa muy distinta: el que se conforma cuando juzga con el juicio de otro, confórmase *con* su propia razon, porque ¿con qué otra facultad sino es con la razon puede juzgar? pero su juicio se funda en la autoridad de otro.

no en la personal evidencia, y si el acto de conformarse es un *deber* para él, estará *obligado* á juzgar por esta autoridad; y si está *obligado,* mal puede ser *independiente.* Lo segundo, si persuadido por semejante autoridad cede *con la* voluntad, no por esto debemos decir que se halle en aquel estado *por su voluntad;* no nace el estado de su voluntad, sino su voluntad nace de la necesidad de aquel estado. Lo tercero, si resiste á la recta razon dirigiéndose por su propio juicio y querer, vendrá á dar por su voluntad en un estado no conforme con su razon, y por lo mismo contrario á su naturaleza: luego muchas veces el hallarse en un estado *por propia voluntad* no sólo no es conforme á la naturaleza, pero tambien le es contrario. Y en estos casos el hombre está *obligado* á querer lo que le dicte otra razon mejor, ó de otro modo, está obligado á *depender.*

577. Falsa es, pues, la independencia del hombre individuo en el sentido de Spedalieri, que funda en estos equívocos todo aquel *derecho,* toda aquella *necesidad* del pacto social con que pretendia demostrar que si tal pacto no existió, debió existir, y por tanto que obliga como si realmente hubiera existido. Pero supongamos por un momento que hubiese demostrado su tésis del *hombre libre*: ¿no seria esto probar que el hombre no estaba *obligado* á hacer *tal pacto*? Y en caso de probarse luego con razones fundadas en la naturaleza que *sí estaba obligado,* ¿no se probaria por aquí mismo que *no fué libre* para dejarlo de hacer? ¿y que la sociedad misma es obra de la naturaleza? La tésis de Spedalieri envuelve, pues, una contradiccion, y así no puede demostrarse la verdad de una de sus partes sin negar la opuesta.— El hombre se halla en sociedad por un *verdadero pacto* (*a*), porque siendo, como es, libre, no pudo de otro modo hacerse súbdito: hé aquí la primera.—El hombre *por la necesaria tendencia* de la naturaleza hácia la felicidad *debe* entrar en sociedad

(*a*) C. 12, § 2.

civil (*a*): tal es la segunda.—Si está obligado á entrar en la sociedad civil por virtud de la ley natural, la sociedad civil no es obra del pacto libre; si no pudo entrar en sociedad sino mediante un pacto libre, la sociedad no seria obra de la naturaleza.

578. Resulta de lo dicho que el pacto social no *existió* ni *debió* existir; mas yo preguntaria ademas: ¿*pudo* acaso existir? La cuestion se reduce á ver si encontramos en el hombre *sensitivo*, en el hombre *inteligente*, en el hombre dotado de *voluntad* los principios que lo determinasen á sacrificar lo que vino á sacrificar en el hecho do asociarse.

579. 1.° *Las pasiones* tanto más aborrecen el freno cuanto son más desenfrenadas; en el salvaje lo son en grado superlativo; luego el salvaje debe naturalmente aborrecer la sociedad civil con todos sus vínculos. Y en efecto, «consta en toda la historia, dice Romagnosi (*b*), la obstinada resistencia de las tribus nómadas á la vida agrícola.» 2.° *La inteligencia* en el salvaje está entenebrecida, y es por tanto incapaz de formarse una idea del estado civil, donde no veria más, si se le ofreciese, que un obstáculo para la satisfaccion de sus deseos. En vano le pondrias delante la necesidad de defender los bienes de esta vida: *bienes inmuebles* no los conoce, y si los conociera, seria para abominar de ellos mirándolos como un lazo de su libertad y un trabajo intolerable para su pereza; *libertad* no puede esperarla mayor que la que goza; la *vida* bien sabe defenderla sin necesidad de contraer lazos, como sabe aventurarla sin terror. 3.° *La voluntad* no solicitada por las pasiones ni persuadida por la inteligencia, ¿cómo ha de querer el estado civil? Y á la verdad, si de la historia quitais los prodigios de la Cruz levantada entre los bárbaros por el celo de los misioneros, ¿de qué frutos son deudores los bárbaros de América al comercio con los europeos? De dos solos, dice el conde de Maistre, de las armas de fuego con que quitar

(*a*) Ib § 37.
(*b*) *Fond, sull'inciv.* p. 707.

á otro la vida, y de los licores con que matarse á sí mismos: fuera de esto aquellos bárbaros miraban impasibles al misionero asir para bien de ellos el arado ó manejar la hoz sin dignarse alargar la mano para aliviarlos en su trabajo. Al fin se sometieron á la Cruz; mas cuando expulsados los misioneros, encomendóse á la mera civilizacion la obra de hacerlos humanos, ¿qué se consiguió? ¡Ah! púdose exterminarlos, ¿pero se les pudo acaso civilizar?...

580. Ademas, el contrato social supone el lenguaje, de que está privado el salvaje. ¿Pero acaso no pudo este crearlo? Largo tiempo atrás se viene disputando sobre esto; por mi parte dejo á los lógicos tratar este punto, bastándome la duda acerca de él, por más que me parezca evidente la opinion negativa (*a*). Sí: esta nueva duda añadida á las anteriores, me da nuevo derecho á creer que la sociedad civil nace de la naturaleza, no del supuesto pacto. Luego el sistema que combatimos es falso por falta de *sujeto*, porque no existe ni puede existir el salvaje imaginario que se finge, y porque falta el *vínculo*, atento que semejante pacto ni existió jamas, ni hubo necesidad de que existiera, ni pudo tampoco existir (*b*).

581. Por último añado que el sistema que combatimos peca tambien por falta de *objeto*, como quiera que léjos de conseguir lo que pretende, conduce al extremo opuesto tras una

---

(*a*) V. Spedalieri *Dr, dell'u* l. 1, c. 11.—Los pueblos privados del arte de la palabra, pero que al fin convienen en un sistema de vocablos articulados, se parecen á las hordas salvajes de hombres aislados que se unen para mútua defensa en un acto social. *Giorn. dell'ist. Lomb. Ven.* tom. IV, pág. 223-24.—«El lenguaje, dice el Cardenal Wisseman, no ha podido ser inventado sin un tipo preexistente en el entendimiento humano. . yo soy de la opinion de los que atribuyen el orígen de las lenguas á una revelacion inmediata de Dios.» *Rapports entre la science et la relig.*

(*b*) El mismo Voltaire ha dicho: «Le fondement de la societé existant toujours, il y a toujours eu quelque societé.» V. Maistre, *Soir.* nota XXXII al sec. entretien.

série de hipótesis gratuitas y de palmarias contradicciones. Y si no decidme, ¿qué pretendeis con él? ¿que yo conserve mis bienes, mi libertad, mi vida? ¿pero acaso no están asegurados estos bienes por la ley natural? (*a*) no, se me dirá quizá, porque esta ley no se observa. Y yo contesto: si la ley natural no se observa, ¿cómo se observará vuestro contrato? ¿de dónde sacaria este su vigor sino de la misma ley natural (114)?—Pero en virtud del contrato adquirimos un poder social que asegure su observancia.—Lo adquirimos cierto si se guarda el pacto; pero esto es justamente lo que está en cuestion; luego vuestra prueba es una peticion de principio. No niego que si muchos convienen en defenderse mútuamente, adquieran fuerza para este fin; ¿pero semejante convenio no puede por ventura hacerse en el estado natural sin recurrir á la máquina que llamais pacto social?

582. Y despues de todo, ¿para qué sirve vuestro pacto? para ponerme bajo el yugo de hombres como yo, falibles, irritables, capaces de todo lo malo: tendré magistrados, pero magistrados que muchas veces me opriman; tendré soldados que me saqueen, legisladores que me perviertan, representantes que me vendan?... Y á la verdad, ¿no son acaso harto á menudo causa de los mayores males aquellos mismos hombres que suponeis elegidos por el pueblo para su proteccion? Estando libre del pacto cada cual podria entender en sus propios derechos y en la defensa de ellos; el pacto me quita las armas, me oprime con impuestos, me ata las manos, ó digamos mejor, con mis propias manos me despedaza, me exhorta en fin á resignar en manos agenas el dominio de mi persona á condicion de que se lleven tambien mis bienes (*b*). Verdaderamente yo no veo qué otra cosa me quede con vuestro pacto por renunciar.

(*a*) Rousseau responderia que no, porque fuera de la sociedad no hay en su sentir moralidad. V. *Contr. soc.* l. 1, c. 8.

(*b*) «Les sujets donnent leur perssone a condition qu'on prendra aussi leurs biens: je ne vois pas ce qui leur reste a conserver.» (*Contr. soc.* l. 1, c. 4).

Direis tal vez que estos males vendrian con ó sin el pacto, y que así en mi doctrina el hombre es tan infeliz como en la vuestra. Pero esta consecuencia es falsa, porque yo no pretendo que, feliz ó infeliz, el hombre haya fabricado por sí mismo esta sociedad, ni supongo que se hallase ántes en estado de libertad, y que haya renunciado á ella, que es el absurdo de la doctrina que confutamos. Que el hombre sea infeliz en el estado natural de su corrupcion, nada tiene de absurdo; pero que *sin provecho alguno para sí* haya renunciado á su supuesta libertad natural y que *perpétuamente esté ratificando* semejante renuncia, esto sí que es no diré solamente absurdo, sino ridículo. Si alguno me dice que los presos de la cárcel fueron reducidos á prision por la justicia, nada tendré que contestar; pero si me contase que los mismos presos se entraron en ella apresuradamente temiendo ser aprehendidos por los esbirros ¡oh! entónces tendria que presentarme los documentos que acreditasen tan extraño cuento. Los hombres del *pacto social* me parecen hermanos gemelos de aquel *Gribouille* que para no ser robado escondia su dinero en el bolsillo de los ladrones.

583. Más todavía: el que en el estado natural me despoja, sabe que falta claramente á su deber; mas en vuestro pacto me despoja *en regla de justicia* siempre que juzgue que el hacerlo es cosa conducente al bien público (*a*), de suerte que sobre perder la fuerza para resistir, habré perdido hasta el *derecho* de discutir. Por lo cual observa juiciosamente el ilustre conde de Haller (*b*), que si en todo tiempo fué malo el hecho de la rebelion, despues de propagada la doctrina del pacto social semejante hecho se tornaria absurdo. Porque si habeis dado al soberano el derecho de *juzgar* de lo que os atañe, ¿con qué razon podeis quejaros que lo haga á despecho de vosotros mismos?

(*a*) «Le souverain *seul* est juge de cette importance... Tous les services qu'un citoyen peut rendre a l'etat *il les lui doit* sitot que le souverain les demande.» Ib. l. 2, c. 4.

(*b*) *Rest.* c. 11.

584. Falso, falso, no fué mi ánimo trasmitirle mi propio juicio así á ciegas, y cuando veo claramente que el pacto se quebranta, rocobro mis derechos (*a*). ¡Con que le habeis *cedido* vuestro *juicio conservando la facultad de juzgar*! á la verdad comprendo que hiciérais semejante sacrificio sin vacilar, como quiera que, permitidme que os lo diga, habeis *vendido* el *sol de Agosto*. Mas pues teneis facultad de juzgar sobre la *violacion del pacto*, es claro que tendreis tambien la facultad de rescindirlo. ¿Qué duda cabe? Pero hénos aquí ante el pacto más cómodo que jamas hubo; en que se cede el juicio, la voluntad y las fuerzas, reservándose el derecho y el poder de juzgar, de querer y de obrar, que es cierto pactar con mucha perspicacia; si bien me parece que semejante pacto, como es un pacto que *no existió*, así es un pacto que *no obliga*.

585. ¿Y cuál es el fundamento de tan peregrina invencion? *Supónese* en ella *que* los hombres fueron salvajes, *que* inventaron el lenguaje y la sociedad, *que* se juntaron y otorgaron un pacto, *que* se ligaron para siempre, *que* obligaron tambien á sus descendientes, *que* los descendientes quisieron con la voluntad de sus ascendientes, *que* confirmaron el pacto viviendo en sociedad sin reclamar, *que* los de fuera lo confirman entrando dentro de sus límites, *que* los vencidos lo hacen tácitamente con el vencedor (*b*), *que* el hombre obedece y manda á la vez, *que* da y recibe, *que* es súbdito y soberano (LXX). ¡Santos cielos! ¡qué de suposiciones para sostener tan vacilante edificio! ¡y en ellas se fundan todos los derechos y los deberes sacrosantos destinados á juntar en perpétua unidad al humano linaje!

Pero baste por ahora esta ojeada con que hemos contemplado como de paso los absurdos de tan funesto delirio: quien desee proseguir meditando este punto puede leer al ántes cele-

---

(*a*) Burlamachi, *Dr. polit.* p. 1, c. 5, § 8 y sig.
(*b*) Burlamachi, *Dr. polit.* c. 5, §. 8 y sig.

brado C. de Haller (*a*). Nosotros sólo añadiremos por via de contraste con tamaño absurdo, las doctrinas que fundamos en los hechos; reduciéndolas á brevísimo epílogo servirán de conclusion al presente libro.

(*a*) Especialmente el c. 11 del tomo primero.

CAPÍTULO XI.

EPÍLOGO DE LA TEORÍA DEL SÉR SOCIAL QUE HEMOS PROPUESTO.

SUMARIO.

586 *El hombre vive naturalmente en sociedad*—587. *toda sociedad depende naturalmente de una autoridad*—588. *Se rige con leyes de igual justicia* —589. *la igualdad de justicia asegurando la desigualdad personal engendra la* superioridad—590 *que provee al bien comun*—591. *puede llegar á ser soberanía, monárquica ó republicana.*—592. *Comparacion de la doctrina de hecho*—593. *con la doctrina fundada en hipótesis.*

586. Es un hecho evidente que vivimos en medio de hombres que son por su naturaleza nuestros semejantes, y que están por consiguiente destinados por el Criador al mismo fin que nosotros. Luego si por razon de la obligacion que tengo de cooperar á los designios del Criador, debo procurar para mí mismo el bien, la verdad, la vida y los medios de conservarla, estaré asimismo obligado, guardada la debida proporcion, á procurar todas estas cosas á los que son naturalmente mis semejantes, los cuales viven conmigo por efecto de una combinacion fortuita ó libremente formada. Es así que la *sociedad* consiste en concurrir con otros hombres para alcanzar un mismo bien; luego todos los hombres forman una sociedad entre séres iguales fundada en la identidad de naturaleza.

587. Pero la naturaleza de los hombres es libre, y siéndolo ¿cómo podrán todos ellos dirigirse concordes á un mismo término? sólo siendo guiados por un principio de unidad, que junte en una sus fuerzas hácia este término por via de concordia. No puede, pues, haber sociedad sin autoridad que la armonice; y por tanto en el punto que bajo una forma cualquiera se unen los hombres, hay que considerar en su union una autori-

dad natural destinada por el Criador á ordenar las cosas de suerte que caminen todos concordes en su tendencia hácia el bien, sin servirse mútuamente de obstáculo en el uso de los medios, ó digamos, de los bienes limitados con que tienden al sumo bien.

588. Á estos bienes tenemos *derecho*, pues por *derecho* se entiende el poder que tengo segun la razon de conseguir un intento; y la *razon* que me concede á mí el poder de emplear para semejante fin las fuerzas todas de que dispongo, supone en los demas el *deber* de respetar el uso racional de ellas.

Este derecho y este deber son iguales para todos, porque nacen de la naturaleza que es en todos igual; pero las fuerzas no son en todos iguales, ni igual es tampoco en todos la asiduidad de su ejercicio: este es un dato sugerido por la observacion, del cual procede una desigualdad indefinida, mantenida por igual *independencia*, la que así como me da derecho á usar de lo que es mio, sin ser turbado por otro, así tambien me conserva intactas todas las cosas que vaya adquiriendo mediante el uso lícito de mis fuerzas.

589. Con tales aumentos puede el hombre acrecentar sus tierras, familia y crédito, y llegar á ser poderoso, sábio y á valer tanto que otros hayan menester de su ayuda y se asocien con él para lograrla. Este hombre, cuya superioridad *de hecho* engendra esta sociedad, puede muy bien excluir del círculo de sus beneficios á los que no se conformen con el órden que establece. Luego su superioridad *de hecho* produce una superioridad *de derecho*; por donde viene á ser depositario de la autoridad que en toda sociedad debe guiar á los individuos en el recto uso de los medios.

590. Esta autoridad es enteramente distinta del derecho de dominio y de la pátria potestad, si bien reside tambien en el señor y en el padre. Tiene su principio en la esencia de la sociedad; nace su direccion del deber de desear el bien de otros, y de procurarlo; su fin es el bien comun, y la ocasion para actuarse *in concreto* es la superioridad de hecho.

591. Cuando sube su valor hasta el punto de no tener superior en la tierra, adquiere el nombre de SOBERANÍA ó de MAJESTAD; y la sociedad que gobierna, especialmente cuando su territorio es siempre el mismo, se convierte en *Estado*.

El Estado puede ser constituido ó por el poder de un solo hombre ó por la union de muchos iguales entre sí. La igualdad individual de sus fundadores combinada con su igualdad natural da á cada uno de ellos igual derecho á la autoridad social. Mas como este derecho no brota inmediatamente de la naturaleza humana sino de las dotes personales, es claro que sólo corresponde á los que han fundado el Estado con su superioridad personal. Todos los demas tienen con la *comunidad* que estos forman la relacion del súbdito con el superior, y carecen de todo derecho al gobierno.

592. Hé aquí trazada con breves pinceladas la teoría del *sér social* fundada en los hechos y confirmada por ellos. Asociaciones positivas de hombres unidos por la naturaleza, iguales en razon de su *esencia*, desiguales en razon de las *personas*, dotados de libre albedrío; de donde resulta la necesidad de un principio de unidad natural ó al ménos artificial que los ordene á un mismo fin en el seno de la sociedad: tales son los hechos principales á que hemos aplicado el principio universal del deber. Resultados de esta aplicacion han sido que el hombre debe ser gobernado, verdad confirmada por la experiencia; que quien gobierna es sin duda más fuerte, y posee al mismo tiempo la autoridad, que es lo que realmente sucede; que los súbditos nunca pueden ser soberanos, de lo que son testigos los hechos; que la monarquía no es república, ni la república es monarquía, es cosa asimismo probada por la realidad.

593. Compara tú ahora, lector cortés, compara esta teoría fundada en los hechos con la hipótesis del contrato social, en la que el hombre es libre de su naturaleza, pero de hecho metido entre cadenas; soberano de derecho, pero súbdito en la realidad; en la que el hombre crea la sociedad, aunque realmente él es el

creado y nacido en ella; que confiere la autoridad, si bien luego de hecho no tiene en ella parte alguna; y hace un pacto, aunque jamas resulta haber pactado, y lo hace para asegurar todos sus derechos, si bien ha renunciado á ellos indefinidamente; y cree que todos los Estados deben ser repúblicas, aun siendo casi en todas partes monarquías; y reputa á todos los hombres por iguales, y sin embargo tiene ante sus ojos grados y gerarquías de todas clases; se figura que da su consentimiento en las cosas del que gobierna, mas bien puede observar que se gobierna contra su gusto; imagina dar la ley, pero él es quien la recibe... Compárense, digo, y véase cuál de las dos es la verdadera. No tardaremos asimismo en ver cuál de las dos es más útil á la humanidad; pero esto será al desenvolver en el libro siguiente la teoría de la *accion social*.

LIBRO TERCERO.

DE LA ACCION DEL HOMBRE EN LA FORMACION DE LA SOCIEDAD.

CAPÍTULO PRIMERO.

SOLUCION DEL PROBLEMA FUNDAMENTAL.

SUMARIO.

594. *Asunto de esta disertacion*—595 *será tratado metafísicamente cuanto sea posible.*—596. *Particion.*—597. *Problema fundamental: ¿cómo nace el deber que liga al hombre en órden á una sociedad concreta?*—598. *puede nacer ó de hecho físico, ó del derecho de otro, ó de la propia voluntad*—599. *asociaciones* naturales, obligatorias, voluntarias—600. *pueden mezclarse estos elementos*—601. *fuente respectiva de la obligacion de sociedad concreta* 1.° *en la voluntaria el* consentimiento—602. 2.° *en la natural el* hecho *natural*—603. 3.° *en la obligatoria el* derecho.—604. *Génesis del derecho que junta al hombre en sociedad obligatoria*—605. *por aumento ó disminucion de los derechos naturales que entran en colision.*—606. *la disminucion es efecto de una accion maléfica*—607. *materia en que nace la colision.*—608. *Conclusion.*

594. Hasta ahora ha sido objeto de nuestras meditaciones aquel sér que juntando en unidad moral á muchos hombres individualmente distintos, los hace capaces de un pensamiento, de una voluntad, de una accion comun, y forma con ellos UNA SOCIEDAD; y hemos visto que el principio esencial y abstracto de ella no es otra cosa que el primer principio *haz el bien* aplicado á la union de varios hombres, la cual no puede ménos de

acaecer en el sistema actual de la naturaleza (326 y sig.); concluyendo de aquí que la sociedad es obra de la misma naturaleza.

¿Pero es obra de la naturaleza de tal manera que no tenga parte alguna en ella la accion libre del hombre? No: el hombre tiene tambien parte, no en la institucion de sus formas esenciales, sino en la actuacion de ellas en estas ó aquellas circunstancias (337); y esta accion con que contribuye el hombre á la formacion de la sociedad, contribuye asimismo á su conservacion é incremento y á su decadencia y ruina. Los áctos morales con que el hombre toma parte en dicha obra son buenos ó malos, segun que concurren á los designios del Criador ó los contradicen.

En el curso de esta obra nos proponemos determinar las leyes de esta accion partiendo nuevamente del principio universal *haz el bien*, á fin de probar que tanto en la formacion de lá sociedad como en su conservacion y perfeccionamiento obra el hombre bajo el imperio de ciertas leyes morales fundadas en ese principio de todo deber, afianzando por tal manera la *existencia* de la sociedad sobre la misma base en que descansa su *esencia*. Bien que siendo distintas las leyes segun las cuales se forma la sociedad, de las leyes con que se gobierna, será razon tratar ahora tan sólo de aquellos hechos humanos por los cuales se forma la sociedad, dejando para los libros posteriores las leyes con que se gobierna cuando ya está formada.

595. Pero es de notar que tratamos el derecho social teóricamente, esto es, bajo una forma metafísica; como filósofos, no como publicistas; por cuya razon procuraremos cuanto sea de nuestra parte considerar la sociedad en su sér más universal, como union de hombres que conspiran al fin que les ha sido prescrito por la naturaleza. Con lo cual se conseguirá la ventaja de que pueda aplicarse nuestra doctrina á toda especie de humana asociacion, y de allanar así el camino de toda manera de *dercho* y de las demas ciencias sociales; que es justamente el blanco á que mira el tratadista de derecho natural.

He dicho *cuanto sea de mi parte*, para dar á entender que la *universalidad* de los conceptos no ha de ser en detrimento de su claridad y utilidad. En las ciencias prácticas una abstraccion excesiva puede ser causa de oscuridad, fácilmente disipada por hechos concretos; puede asimismo trasportar al lector fuera del mundo real, á que debe ser aplicable en último término la contemplacion del sábio; y puede en fin disminuir el valor de las teorías para aquellas personas que en estudios ulteriores no hacen aplicacion positiva de ellas. Por todo lo cual reputamos necesario, luego que hayamos tratado las materias en general, entrar, para concluir, en consideraciones *especiales* que den alguna idea de las sociedades concretas, principalmente á los que no quieran ó no puedan pasar de los umbrales de estos estudios.

596. Dicho esto, es clara la particion de la materia que nos queda por tratar. Así, establecer teóricamente las leyes de la accion humana 1.° en la formacion de la sociedad; 2.° en la consecucion de su fin; 3.° en la perfeccion de que es susceptible en el órden de sus relaciones internas; 4.° en la direccion de sus relaciones exteriores; y por último bosquejar las leyes morales que de aquí resultan en las principales formas especiales de sociedad natural, tal es la materia que expondremos sucesivamente en los respectivos libros conforme á esta division de la teoría de la accion social.

597. El problema primero y fundamental que por sí mismo se presenta al ser determinadas las leyes que deben regir la humana operacion relativamente á la sociedad, es el que se refiere *al deber de asociarse*. En el libro anterior, despues de haber demostrado que la sociedad es obra de la naturaleza, hubimos de reconocer (334) la posibilidad de ciertos casos en que el deber obliga al hombre á entrar en sociedad ó á permanecer en ella; ¿pero cuándo? ¿en cuál de las muchas sociedades concretas enumeradas al capítulo 6.°? ¿por cuánto espacio de tiempo? ¿con qué obligaciones? etc... problemas todos inoportu

nos en aquella sazon, en que sólo atendiamos al *sér* de la sociedad.

Mas ahora que, conocido el *sér*, nos proponemos contemplar la *accion* social, es fuerza resolverlos; y así empezando por el más general de entre ellos, para proceder con el debido método, preguntémonos á nosotros mismos; ¿cómo puede acaecer que el hombre *deba* formar una sociedad permanente con otros hombres determinados?

598. Todo deber nace para el hombre del conocimiento de los designios del Criador manifestados por el órden del universo (112): si pues algunas veces sucede que el hecho de no hacer parte de una sociedad ó de no permanecer en ella, es una violacion del órden, el hombre estará obligado en tales casos respecto de aquella sociedad. Pues ahora, este órden puede nacer ó del sistema mismo de la naturaleza física, ó de los derechos de otro, ó de nuestra libre voluntad declarada á otra persona (370): hé aquí, pues, las tres séries de *hechos* (*a*) por donde puede acaecer que el hombre esté individualmente ligado con esta ó aquella asociacion particular.

Presentemos la misma prueba bajo otro aspecto. El hombre por su naturaleza tiene un deber general de sociedad que le obliga á conspírar con todos los hombres al bien *comun* (319); y no sólo por una manera *negativa*, no oponiéndose á este intento, sino de un modo *positivo* cuando las circunstancias lo exigen por *necesidad* (337 y sig.). Esta necesidad puede nacer para mí y para los demas, bien del órden físico, ó bien del órden moral, como quiera que el hombre consta de cuerpo y alma y tiene deberes y necesidades con relacion á entrambos. Por consiguente puedo estar obligado á entrar ó á permanecer en sociedad ó por mi propio bien ó por el bien de otro, ora sea este bien del órden físico, ora del órden moral.

(*a*) Si bien se mira, estas tres especies de hechos corresponden á las tres grandes especies en que se dividen los deberes del hombre: deberes para con Dios, para con nosotros mismos y para con los demas.

599. Y porque en el órden moral puedo verme obligado, ahora de mi propia voluntad, ahora independientemente de ella, tenemos tres especies de hechos que podrán obligarme en concreto respecto de esta ó aquella asociacion: 1.° necesidad de naturaleza física; 2.° consentimiento dado libremente; 3.° derecho que irremisiblemente me obligue. Por la *necesidad natural* del hijo está el padre obligado á vivir con él para proveer á ella, como el hijo á vivir con el padre para recibir su asistencia; por necesidad puramente física se ve precisado el náufrago á vivir en la isla á donde le arrojó la tempestad, si pereció la nave en donde pudiera dar la vuelta á su pátria; el siervo á vivir con la familia fuera de la cual no *puede absolutamente* sustentar la vida etc. Por *consentimiento* dado libremente obligase el simple criado á vivir con la persona á cuyo servicio sin necesidad se obligó por virtud de convenio; un pueblo con el soberano que elige; un religioso con la congregacion donde entra etc. Por *derecho* que irrefragablemente obliga puede un pueblo vencido en justa guerra entrar en sociedad con su vencedor; un hijo vivir en la casa de educacion elegida por su padre (*a*). La primera de estas tres maneras de asociacion está formada por mano de la naturaleza; la segunda por la libre voluntad; la tercera por necesidad moral: la primera y la última son asociaciones *necesarias* (446); pero como la necesidad radicada en el órden físico puede produ-

(*a*) Innumerables son los hechos históricos que pudiéramos citar en confirmacion de esta teoría; mas nos contentamos con trascribir la observacion siguiente de Guizot, que parece hecha de propósito para nuestro objeto, bien que por tratar este autor del caso de conquista ejecutada por tribus bárbaras, saca de aquí con razon el establecimiento de una autoridad despótica, autoridad que debiera llamarse monárquica si se tratase de una conquista justa: «Ainsi dans cette organisation de la tribu germanique vous voyez aparaitre les trois grands sistemes sociaux, les trois grands origines de la souveraineté: 1.° l'asociation entre hommes egaux et libres, oú se developpe la souveraineté politique, 2.° l'asociation naturel primitive où regne la souveraineté unique patriarchale, 3.° l'asociation forcée resultat de la conquête, librée a l'autorité despotique.» *Civ. franç.* l. XXXIII, pag. 490.

cir consecuencias diversas de la que procede del órden moral, será razon distinguirlas llamando á las primeras *naturales*, y á las últimas *obligatorias*: las *voluntarias* ó *libres* son aquellas cuyo lazo procede del libre asenso de la voluntad.

600. No será fuera de razon notar que estas varias raíces de asociaciones permanentes pueden y aun suelen juntarse y aumentar por este modo la obligacion consiguiente: así la asociacion conyugal, cuyo *primer* orígen es el *consentimiento voluntario*, llega á ser con el tiempo vínculo de la misma *naturaleza* por razon de su fin y de sus efectos; la asociacion de justa conquista, cuya estabilidad se funda primariamente en el derecho de la parte ofendida, puede afirmarse para el ofensor vencido ó por razon de necesidad física ó por su libre consentimiento.

601. Mas prosigamos y esforcémonos por penetrar todavía más en las raíces de este deber de estabilidad social.

¿En la sociedad *voluntaria* cuál es el principio por cuya virtud obliga el consentimiento? El derecho y el deber de veracidad. Las partes eran libres en su prévio estado de recíproca independencia natural (560) no alterada por ninguna desigualdad individual, de tal suerte que ninguna de ellas podia obligar á la otra. Mas desde el momento que asintieron recíprocamente á vivir conjuntamente, no pueden faltar en lo convenido sin violar la que falta el derecho de las otras. ¿Y quién da á estas partes semejante derecho? La naturaleza del *lenguaje*, ordenada á la mútua comunicacion de las ideas; la naturaleza del *hombre*, que le impone la necesidad de conocerlas para que le sirvan de norma (368). Sí, la naturaleza es el principio teórico por donde venimos en conocimiento de la obligacion de sociedad permanente; pero el *hecho* por cuya virtud esta regla fué actuada para obrar realmente, el *hecho* ha sido en este caso plenamente libre para las partes, y así decimos que *ellas* se han obligado, bien que el valor de este vínculo obligatorio proceda de la misma naturaleza.

602. Muy de otro modo ocurre el hecho en las asociacio-

nes *naturales*: ni el padre puede escoger este ó aquel hijo, ni el hijo este ó aquel padre. La Providencia, creadora de las almas y ordenadora del mundo físico, dió á estas asociaciones no sólo leyes morales, sino hasta la materia, ó digamos, las personas en que estas leyes se reducen al acto. Las partes no se ligan aquí por sí mismas, sino fueron ligadas por obra de la naturaleza.

603. Observemos ahora las asociaciones *obligatorias*. Supuesto en una de las partes el derecho de obligar á la otra, la naturaleza obliga á esta á no violar semejante derecho, aunque sólo cuando sea ejercitado por la persona que lo tiene. Si este derecho permaneciese inerte, inerte quedaria asimismo el deber correlativo; mas apénas surge el *derecho* de exigir, surge la *obligacion* de cumplir. Hé aquí, pues, una asociacion permanente de parte de la persona ligada por este deber, pero libre de parte de la que tiene el derecho.

El hecho en que se funda el deber de juntarse varias personas en una asociacion permanente, es libre por una y otra parte en las sociedades *voluntarias*; necesario para ambas en las *naturales*; y de una parte libre y de la otra necesario en las obligatorias.

604. Pero aquí puede ofrecerse una dificultad. Que la naturaleza pueda ligar á los hombres, es cosa evidentemente probada en el libro primero (114); que cada hombre pueda obligarse á sí mismo, no siendo en cosas contrarias al órden, evidéncialo tambien el deber de veracidad declarado en el libro segundo (368); ¿mas cómo puede acaecer que un hombre independiente en razon de la igualdad natural pueda ser ligado *conforme á razon* (a) por otro igual á él? Investiguemos cómo pueda acaecer que los derechos de independencia cesen de ser iguales en dos individuos humanos, de modo que uno de ellos *deba* ceder al otro sin haber consentido voluntariamente en estarle sujeto.

(a) Digo *conforme á razon*, porque siendo el derecho *conforme á razon*, en ella deben fundarse las sociedades obligatorias.

605. Es evidente que la desigualdad puede únicamente provenir ó del aumento del derecho por una parte, ó de su disminucion por la otra, ó por entrambas cosas juntamente. Y no basta un aumento ni una disminucion cualquiera, si no sobreviene la colision, *sola* cosa capaz de detener el curso irresistible del derecho (362). Ahora, ¿cómo puede aumentarse ó disminuirse el derecho por una parte? El aumento compréndese fácilmente: si á derechos iguales de la naturaleza se añaden derechos desiguales de la persona, el resultado será desigual (356). ¿Pero cómo puede acaecer que se disminuyan en algunos los derechos propios de la naturaleza humana? Romagnosi explica esto muy bien (*a*): el derecho de independencia natural puede subdividirse en tres derechos distintos, conviene á saber, de conservarse y perfeccionarse, de defenderse, y de emplear los medios necesarios para nuestra conservacion, perfeccion y propia defensa. Ahora bien, ¿podré yo privar á otro *con razon* del uso de estos medios, y ayudarme de ellos para los fines expresados, cuando yo no puedo usarlos sin privar en efecto á otro de su uso? Es evidente que si este otro no me ha inferido agravio alguno, tiene en dichos medios *el mismo derecho* que yo; luego la razon y el derecho son iguales, y su colision no puede alterar el estado de las cosas; luego el otro permanece en posesion de los medios que yo no puedo usar sin quitárselos. Pero supongamos que me haya ofendido, y que su ofensa sea realmente la causa de la necesidad en que me hallo de hacer que cese la accion maléfica: ¿qué proporcion guardarán en tal caso nuestros deberes y derechos? El *ofensor* es la causa injusta de mi daño; causa injusta es lo mismo que causa contraria á la razon, al derecho, al órden; luego por ningun modo descansa en el órden, en el derecho. Y como yo tengo el *derecho* de remover ó lanzar de mí el mal empleando los oportunos medios; síguese que lo tengo para poner

(*a*) Genesi del dr. pen. t. 1, fino al párrafo 44.

término á la accion maléfica, sin que su agente tenga *derecho* para oponerse á mi intento.

606. Luego una accion maléfica puede paralizar mi derecho de independencia, y hacerlo inferior al *derecho de otro*. En tal caso podrá suceder que el ofendido tenga derecho á obligarme á entrar en una sociedad determinada, si de ella depende su bienestar, su seguridad, puesta injustamente en peligro por mí.

607. Hé aquí, pues, en este último caso la *colision*, sin la cual no es posible (605) paralizar el derecho de otro. El *bienestar* y la *seguridad* son *un bien* en que tenemos derecho ambos en virtud de nuestra respectiva independencia natural; mas en la hipótesis de que no pueda ser obtenido por uno sin que el otro lo pierda, es consiguiente la colision entre estos derechos iguales entre sí (362). Pero yo tengo por añadidura el *derecho* de remover el impedimento *injusto*, al paso que mi adversario *carece del derecho* de persistir en su *injusta* oposicion; luego su derecho es vencido del mio; luego yo puedo, si así lo requiere mi defensa y desagravio, obligarlo á entrar en sociedad constante.

608. Danse, pues, algunos hechos, de los cuales nacen entre ciertos individuos relaciones que mútuamente los obligan á vivir en sociedad permanente, de que no pueden dispensarse sin ofensa de las leyes de la naturaleza, lo cual puede acaecer por las relaciones que provienen del órden físico, por las que se derivan del libre albedrío, y por las que proceden de un derecho irrefragable. Así resolvemos el problema fundamental sobre el deber relativo á las asociaciones concretas (597). Pero en estos casos, ¿cuáles son los deberes de tales individuos en el acto de *formar* la sociedad? ¿Bajo qué condiciones *deben* asociarse? Los deberes, las leyes son el resultado de las relaciones (206, 347); luego siendo diversas las relaciones de los asociados en los casos propuestos (599), deben producir leyes tambien diversas. Considerémoslas separadamente.

CAPITULO II.

TEORÍA DE LAS LEYES DE LA ACCION SOCIAL EN EL ACTO DE NACER LA SOCIEDAD NATURAL.

SUMARIO.

609. *Observacion de los hechos*—610. *leyes que resultan de aquí* 1.° *ceder á la necesidad*,—611. 2.° *respetar los derechos de otro*,—612. 3.° *duracion mayor ó menor*.—613. *Influencia de la primera ley social*.—614. *Formacion de la autoridad*.

609. El nacimiento de la sociedad *natural* es un hecho independiente de la voluntad de los asociados (602): siendo desconocidos los unos para los otros, vénse reducidos por causas materiales irresistibles á vivir juntos de un modo permanente, hallándose recíprocamente ligados por el deber de sociabilidad universal á procurar el *bien* (314), sin haber podido prefijar límites ni al *fin* á que tiende la ley de sociabilidad, ni á los *medios* con que se puede procurar este *fin*. Hállanse, pues, *enteramente* asociados (447) y obligados á conducirse concordes de suerte que consigan vivir una *vida feliz*.

¿Pero bajo qué leyes? Para conocerlas veamos las relaciones qne proceden del hecho. Un hecho sujeto á leyes físicas é independiente de la voluntad de los asociados no puede producir en ellos *por sí mismo* mudanza alguna moral; por cuya razon seguirán teniendo los mismos derechos y deberes que ántes con la sola añadidura de los deberes universales de sociedad actuados entre ellos por su union material. De aquí que si dos amigos llegasen á una isla desierta por efecto de alguna tempestad, hallarianse en sociedad igual; mas si la isla estuviese habitada por algun pueblo, nada perderia este de su derecho social, ni los náufragos adquiririan otro derecho que el de librar la vida mer-

ced al socorro ageno en caso de necesitarlo. Al mismo modo ningun derecho trae el hijo consigo al nacer, sino el de recibir los auxilios domésticos por efecto de su necesidad encomendada por el deber de humanidad al amor paterno; ningun derecho pierden los padres en la familia que está debajo de su potestad, ántes extienden el derecho que ya tenian al nuevo súbdito, miembro de la familia nacido sin intervencion alguna de su voluntad, y necesitado de sus auxilios para subsistir.

Pero si los derechos no se aumentan, tampoco se disminuyen por tales hechos: y de aquí que sea bárbaro é inhumano abusar de la desgracia agena, añadiendo á los desastres de la mala fortuna las vejaciones y la esclavitud forzosa (*a*). El débil, el miserable, tiene derecho, *en cuanto hombre*, al concurso de todos los hombres con quienes está asociado; derecho cuya actividad sube de punto cuando el hombre es *miserable* y *débil*, pues es *un acto* de implorar auxilio, y porque de la misma razon de humanidad recibe el derecho, por lo ménos imperfecto, de obtenerlo *en proporcion á su verdadera necesidad*.

Nótese que así como tiene derecho el que padece miseria de obtener auxilio, tiene tambien el deber de recompensarlo, y no sólo por cierto con su agradecimiento, cosa muy fácil (y sin embargo tan rara!), sino tambien con las obras hasta donde lleguen sus fuerzas; pues el pretender auxilio *gratuito* pudiendo remunerarlo, es una manera de injusticia protectora de la holgazanería. Y hé aquí tal vez una de las causas de la esclavitud moderada de que en otro lugar hablaremos.

610. De lo dicho resultan las leyes bajo las cuales se forma toda sociedad *natural necesaria*. La 1.ª es la ley de la *necesidad* con que obra toda causa física: esta ley, mirada como un *clavo* (*b*) terrible que fija para cada hombre la rueda de la fortuna,

---

(*a*) Con razon reprobó Grocio á este propósito la ley romana que adjudicaba al fisco las cosas recuperadas despues de un naufragio. (J. B. et P. l. 2, c. 7, párrafo 1.)

(*b*) Clavos trabales et cuneos manu.—Gestans ahena.

pide al sábio la práctica de todas las virtudes compañeras de la necesidad, paciencia, constancia, resignacion etc.; pero considerada como disposicion del soberano Motor de todas las cosas (*Colui che il tutto muove*), calma toda clase de angustias, todo empeño tenaz, y hace que la voluntad se goce en los decretos divinos que le son necesariamente impuestos. En este sentido es muy cierto que toda sociedad natural debe ser voluntaria (570).

611. La segunda ley de la sociedad *natural necesaria* es la ley de la *posesion*, consecuencia espontánea de la natural independencia é igualdad consideradas en abstracto (360). El que se halla en posesion legítima de alguna cosa, no puede ser lanzado de ella sin un derecho cierto (*a*). Y como en nuestro caso los dos amigos asociados sólo tienen los derechos de humanidad, iguales para ambos, es evidente que no pueden despojarse recíprocamente de lo que tengan como propio, sino cada cual debe seguir poseyéndolo.

612. La 3.ª ley nace de la *índole del hecho* que da ocasion á que se forme la sociedad. Si este hecho es causa *accidental* de la asociacion (como el naufragio), no podemos sacar de él ley alguna particular de la naturaleza tocante á la duracion de las relaciones sociales; pero si es causa *constante* (como el matrimonio), demuéstranos un designio particular del Criador (112), y nos impone por consiguiente *deberes* y concede *derechos* correlativos para que se cumplan sus miras; siendo claro que miéntras estas no sean cumplidas, la sociedad no puede disolverse.

613. Cuenta que estas leyes nacen de la naturaleza de la sociedad particular que estamos contemplando: la cual es sociedad *concreta*, y por consiguiente entre individuos determinados á quienes halla en *posesion* de derechos determinados; es sociedad que nace de un hecho ineludible, y así impone deberes inevitables: y por último como este hecho puede ser causa, ahora constante, ahora fortuita de asociacion, de aquí que pueda tam-

---

(*a*) V. BOLGFIN; *il posseso*, n 1, pág. 5.

bien revestir de caractéres varios á la sociedad que produce. Ponedla, pues, sea la que quiera, bajo la influencia de la ley primaria de toda sociedad (319), de la ley de *benevolencia*, y vereis que aun en la sociedad *natural necesaria* puede encontrar el hombre su felicidad, sin que medie *contrato* alguno para asegurarla: la *naturaleza*, que sola podria dar fuerza al contrato, concede al débil mucho más de lo que él se atreveria á exigir ó de lo que podria recibir del contrato mismo.

614. De las leyes con que se forma la sociedad resultan las leyes bajo cuyo influjo nace la autoridad, pues sin esto la sociedad no podria formarse. Ó el hecho que produce la asociacion es causa puramente *accidental*, y en este caso no manifestándonos designio alguno social de parte de la naturaleza, deja á cada uno, segun la ley 2.ª, la plena posesion de sus derechos, y por consiguiente la autoridad permanece donde ántes residia; ó es causa constante de asociacion, y entónces con el designio del Criador nos dirá asimismo quién sea su principal rector, suministrando de ordinario al que le sirve de ministro la propension y las fuerzas necesarias para cumplirlo. En ambos casos veremos tornarse en *derecho* aquella ley de *hecho* que observamos en el 2.º libro (470 y sig.), á saber, que la autoridad tiende naturalmente á actuarse allí donde se junta la fuerza *con el derecho*.

CAPITULO III.

LEYES QUE FORMAN LA SOCIEDAD VOLUNTARIA.

ARTÍCULO PRIMERO.

Leyes generales.

SUMARIO.

615. *Diferencia entre la sociedad voluntaria y la natural*—616. libertad *de tales asociaciones qué signifique*—617. *significa poder regirse á sí mismo*—618. *aplicacion á los hechos.*—619. *Conclusiones* 1.° *la libertad es autonomía*; 2.° *del sujeto agente*; 3.° *infinita en Dios*; 4.° *tiene grados en los séres inferiores*; 5.° *relativa en el sujeto*; 6.° *diversa en el estado* elemental *y en el* perfecto: 7.° *toda ley no es por sí misma un mal.*—620. *Igualdad individual base de la sociedad voluntaria*—621. *fin de tal sociedad es un bien particular*; *el consentimiento es su vínculo*—622. *esto nada tiene que ver con el* pacto social: *nosotros admitimos la sociedad natural*—623. *el consentimiento añade vínculos positivos.*—624. *Leyes de la sociedad voluntaria* 1.° *libertad del sujeto que entra*; 2.° *libertad del acto de entrar*; 3.° *libertad de condiciones*; 4.° *condicionalidad de la obligacion*; 5.° *posibilidad de su disolucion por culpa ó por convenio.*—625. *Desigualdades* de hecho *pueden concurrir con la igualdad individual* de derecho—626.—*conduce á la sociedad desigual*—627. *en que el súbdito cede á la necesidad de la naturaleza, no á la prepotencia.*—628. *Desigualdad de condiciones aun entre asociados libres nace del fin social particular.*

615. En la sociedad natural necesaria la naturaleza, ó mejor dicho, la Providencia que la rige, es el solo principio verdaderamente activo, así en la ley primaria que informa todas las sociedades, como en los hechos que establecen relaciones particulares de asociacion, como en las leyes particulares que de ellos resultan. El hombre no tiene aquí más parte activa que la de vivir en la sociedad á donde le trajo la naturaleza, la de someterse á las leyes que la misma naturaleza le impuso, *haciendo de la necesidad virtud*, como dice el proverbio. Muy de otro modo

pasan las cosas en la sociedad *voluntaria*, donde aunque el hombre no pueda sustraerse al suave yugo de aquella sociabilidad general que lleva á todas partes consigo, pero es libre de determinar las propias relaciones entablándolas á su arbitrio con estos ó con aquellos individuos, en este ó en aquel país etc. Pero aun cuando *jurídicamente* sea libre su determinacion, siempre habrá de someterse á ciertas leyes psicológicas necesarias, de las cuales nacerán leyes morales de su asociacion; como quiera que la libertad de derecho no le impide sentir ciertas tendencias físicas ó morales, ni le da medios para cumplirlas á su arbitrio. El hombre no tiene en la naturaleza material un dominio absoluto, sino ántes se reduce el que tiene á disponer las cosas materiales de suerte que su accion produzca el efecto apetecido por él. Muchas leyes físicas pueden, pues, contribuir á mover la voluntad humana con impulso de necesidad final (94), no tan absoluto como el del deber moral, pero de mayor eficacia muchas veces para obtener su efecto en los ánimos de los más, los cuales suelen ser más conmovidos por las cosas sensibles que por las que sólo puede conocer la razon.

El *modo constante* con que las impresiones sensibles mueven *comunmente* al hombre, es lo que yo llamo aquí *ley psicológica* de sus obras, ley cierta casi del todo cuanto á su efecto, aunque no jurídicamente obligatoria. Y á este *modo constante*, considerado como regla del instinto social, lo llamaré en su relacion con la sociedad *ley fisiológica*, pues de estas leyes nace la accion *espontánea* de la sociedad, así como de las *leyes morales* de la justicia nace su accion racional y voluntaria (731).

Examinemos, pues, ahora estas leyes psicológicas y morales que dirigen á los individuos en la formacion de las asociaciones libres.

616. Hablando de asociaciones *libremente* voluntarias es preciso ante todo definir con claridad el significado de la palabra *libremente*; tanto más cuanto el derecho social la usa á menudo, aunque dándole sentidos análogos, pero muy diversos entre

sí. Citemos por via de ejemplo las siguientes proposiciones: *la ley no puede darse sino á séres libres—el que es libre no es esclavo—el que obedece no es libre* etc., las cuales serian contradictorias si la palabra *libre* no se usase en diversas acepciones (*a*). Veamos, pues, la idea primitiva y las derivadas, en lo que toca á nuestro objeto.

617. Decimos libre á lo contrario de lo necesario; pues como el *obstáculo* en que tropezamos al hacer alguna obra nos *detiene* ó impide hacerla, es decir, nos impone cierta *necesidad* de no obrar, así el no encontrar obstáculos es un elemento que entra y se insinúa en la nocion de *libertad*, aunque este elemento no sea el primero, como quiere Romagnosi. En efecto la necesidad interior no puede llamarse obstáculo, ántes puede ser cualidad natural del impulso primitivo; y sin embargo es inconciliable con la nocion de libertad, de lo cual da testimonio aun en el lenguaje familiar todo hombre apasionado cuando dice (aunque falsamente) que *no pudo resistir* á su pasion, que fué arrastrado por ella. El primer sentido de la palabra libre es, pues, el *autónomos* de los griegos, ó sea, el que *se* rige á sí mismo, ó es RECTOR DE SÍ MISMO; y hé aquí en la misma raíz de la nocion de libertad la razon de varios sentidos equívocos de ella. El pronombre SE que entra en la explicacion del término *libre*, y que es rector y regido á la vez, puede referirse á mil sujetos diversos, ahora simples, ahora más ó ménos complejos, y cambiar así en mil formas el sentido de dicho término libre. Hagamos aplicacion de esto á los sujetos del derecho natural, que son *individuo* y *sociedad* (58 y sig).

618. Si considero en el individuo sus varias facultades aisladas, echo de ver que la voluntad es la sola potencia dotada de semejante poder *autónomo*; y de aquí que ella sola sea *libre*, y que los sentidos, la razon etc. sean potencias que obran

(*a*) Véanse acerca de la libertad las explicaciones que contiene nuestro *Exámen crítico*, p. 1, c. V.

necesariamente, es decir, que reciben su ley de algo que está fuera de ellas, ó sea de sus propios objetos.

Mas que la voluntad reciba la influencia del bien infinito que le propone la razon (97), la cual muestra tambien el camino *necesario* para llegar á él, y héla aquí ya obligada ó no *libre*. La voluntad no se ha mudado en sí misma, sino háse mudado el modo con que yo miro la causa de su determinacion: cuya causa es en el acto *natural* la voluntad libre, en el acto *moral* la ley que obliga á esta libre voluntad. Y lo que decimos de la voluntad puede aplicarse al individuo: cuando este se mueve á obrar con la voluntad guiada por la razon, decimos que es *libre*, toda vez que el acto considerado en su perfecta integridad (46) sea fruto de su misma voluntad guiada por su misma razon; por el contrario cuando el individuo no es guiado ni movido por sí mismo, sino por otro hombre, decimos que *no es libre*, aunque obre con su voluntad racional, porque no miramos sus obras como efecto de su *sola* individualidad (426).

Ahora bien, las sociedades tienen tambien á su manera su *unidad é individualidad*, y por tanto ejercitan una operacion social: si esta operacion la miramos como efecto exclusivo de la sociedad misma, llamarémosla *libre*; mas si la miramos como dependiente de algun sér extranjero, llamarémosla *dependiente*. Por cuya razon cuando en un Estado consideramos á la sociedad dividida en *súbditos* y *soberano*, no llamamos *libres* á los primeros, porque mueve sus obras el soberano, á quien hemos considerado fuera de sus súbditos. Mas si miramos al Estado como *un* solo *todo* compuesto de súbditos y soberano, decimos de ellos que son libres si no dependen de algun soberano extranjero.

619. De estas observaciones concluyo: I. Que la idea primera de libertad consiste en estar exento de necesidad el sér libre al obrar.

II. Esta exencion se considera en el sujeto agente tomado en toda su extension y bajo el imperio de todas las leyes propias de su naturaleza.

III. Acto sumamente libre será aquel que tiene en sí solo *toda* razon de obrar, hallando en sí solo la propia existencia, la materia, la fuerza, la idea, el fin de toda su operacion: tal es la operacion del Acto Creador eternamente subsistente, que es Dios.

IV. Obrando naturalmente por necesidad interior todos los séres inferiores al hombre, síguese que entónces se dirán libres cuando se consideren exentos de necesidad externa. *Libre* se dirá á la piedra que está determinada necesariamente á moverse por su naturaleza, cuando no sea forzada en este punto necesariamente por alguna causa externa; y por igual manera será *libre* la planta si su vegetacion no es impedida, *libre* el bruto si no es violentado su instinto. Por último el hombre, que segun su propia naturaleza se halla exento en muchas de sus operaciones de necesidad interior que le determine, por lo cual se dice *naturalmente libre*, puede sin embargo estar sometido á muchas fuerzas externas que disminuyan su libertad exterior ó interiormente, é influyan en sus determinaciones; y así tanto ménos será tenido por *libre*, cuanto en sí *solo* tenga ménos la causa total de sus obras.

V. Pero como todo *sér* criado forma parte naturalmente de varios *todos* subordinados (14), así podrá *decirse* cada sér ó *libre* ó *dependiente* segun sea referido á un todo mayor ó menor, porque todo sér criado debe necesariamente sujetarse á más leyes á medida que sus relaciones van siendo más extensas. Así, para hablar de cosas materiales, el gas que se combina con una base cualquiera pierde una parte de sus operaciones sujetándose á las leyes del compuesto, y deja de ser *libre*. La sal que produce esta combinacion pierde en parte sus fuerzas nativas cuando entra, por ejemplo, á alimentar una planta y se sujeta á las leyes de la vida; la planta cuando sirve al hombre puede ser trasplantada por él ó consumida satisfaciendo sus necesidades. Otro tanto puede decírse del órden moral: la voluntad, que *aislada* se nos muestra psicológicamente libre, entrando en el compuesto del

individuo moral queda *sujeta* á las leyes de la razon. El individuo que sólo de ella seria guiado si estuviese solo en el universo, viviendo en familia está sujeto por la razon misma á las leyes del órden doméstico, el cual está subordinado al civil, como el civil al público etc. En resolucion, segun son más extensos los bienes participados, así van siendo más complicadas las leyes respectivas.

VI. Pero adviértase que esta subordinacion, que relativamente al estado *elemental* es una disminucion de la libertad, todavía es un estado *verdaderamente natural* y por consiguiente *libre* del sér considerado en la *perfeccion* de su desenvolvimiento. Así el ciudadano *como tal ciudadano* es verdaderamente *libre*, aunque *como hombre* y como miembro de *una familia* esté sujeto en la ciudad á muchas leyes fuera de las morales y domésticas; y es libre, porque siendo aquellas leyes *esenciales* al ciudadano, no disminuyen su *autonomía*, y aun podemos decir que no está precisado á obrar por ageno impulso, sino por su sér mismo de ciudadano. Si hubiéramos de poner nombres á todas estas formas de libertad, podriamos llamar libertad *material* á la de las sustancias inanimadas; *espontánea* ó instintiva á la de los brutos; *humana* ó de *albedrío* á la del hombre en cuanto está exento de necesidad interior; *moral*, á la del hombre mismo no ligado por *obligacion*; *individual*, si está exenta de todo vínculo no natural; *doméstica*, si lo está de todo vínculo que no sea el de la propia familia; *ciudadana*, si de todo vínculo extraño á su propia ciudad; *nacional*, si de todo vínculo que no sea el de las leyes del Estado á que pertenece.

VII. Por donde puede verse cómo Bentham no comprendió bajo su verdadero aspecto la idea de ley cuando dijo, que toda ley es un mal porque limita la libertad, y que el legislador se ve reducido, como el médico, á elegir un mal menor para evitar otro mayor. Si hubiese hablado Bentham sólo del derecho *penal*, su observacion habria sido exacta; pero á ser admitida con la extension con que este autor la toma, nos conduciria á

una extraña consecuencia, pues tendriamos que decir que es un mal para el hombre estar dotado de razon, porque de ella reciben sus apetitos y su voluntad una direccion de que estarian exentos si el hombre fuese irracional.

No: la ley civil no limita *absolutamente* la libertad; lo que limita es una libertad interior, cual es la del *hombre individuo* y miembro *de una familia*, para que sea ciudadano: sustrae al hombre á la libertad de la soledad, armonizándolo en un sér social donde lo llama su naturaleza á participar de un bien mayor. Si esto es mal, tambien lo será enseñar á un ignorante la verdad, porque así se le quita la libertad de delirar; tambien lo será satisfacer la necesidad del hambriento, porque se le quita la libertad de comer cuando ya esté harto. No, repito: una ley *justa*, que coloca al hombre donde la naturaleza lo llama, no disminuye su libertad, sino únicamente cambia la especie de ella.

Vése tambien la inexactitud de Montesquieu, quien entre tantas ideas como nos da de libertad, diciendo unas veces que es la *seguridad*, otras *el derecho de no ser compelido á hacer lo que las leyes no prescriben*, y de poder hacer *lo que permiten*, olvidóse constantemente del fundamento de toda libertad, que es siempre la *naturaleza* del *sér* de que se trata; cuando á un sér cualquiera se le impone una necesidad *extraña á su naturaleza*, deja de ser *libre*, porque no tiene ya en sí la causa de sus propias obras.

De lo que podrá asimismo inferirse que la disminucion de la libertad de un sér inferior en tanto es un bien, en cuanto está dirigida y es necesaria á la difusion ó participacion de bienes de un órden superior.

620. Fijados ya el sentido y el valor de las palabras, procuremos establecer las leyes que forman las asociaciones en que los individuos se unen de su *libre* voluntad. Si deben de ser libres en querer asociarse, sólo dependerán de su PROPIA determinacion; pues si en unos hubiese derecho para determinar á otros, la asociacion dejaria de ser libre para los últimos. Esta recíproca independencia es efecto de la *igualdad de derechos individua-*

les, y la llamaremos *igualdad individual*, diversa á todas luces de la igualdad *natural*, pues esta supone iguales tan sólo las *naturalezas*, y aquella considera iguales aun á los *individuos*, por lo ménos en las relaciones mútuas de derecho (354).

621. Pues ahora, ¿cómo podrán ligarse mútuamente individuos iguales é independientes con el vínculo de sociedad *permanente*? Todo vínculo disminuye la libertad, esta disminucion en el individuo (618) es *por sí* un mal, la voluntad no puede querer ningun mal por sí mismo, luego si lo quiere, por fuerza ha de quererlo en razon de alcanzar por este modo algun bien. Luego toda asociacion libre nace del deseo de algun bien. Pero este bien que la *libre* voluntad pretende, no es ni el bien infinito, ni un medio *necesario* para conseguirlo, porque en este caso (95) la asociacion no seria *moralmente* libre, sino obligatoria. En conclusion digo, pues, que toda asociacion *libremente* voluntaria nace del intento de alcanzar *un bien* finito, que en la mente del que se asocia, sea medio para llegar á la felicidad.

Pero no imponiendo obligacion alguna los bienes finitos, la asociacion formada para obtenerlos no seria constante (597); ¿qué medio hay, pues, para fundar la razon de su duracion cuando las voluntades no están ligadas ni por el órden de la naturaleza ni por los derechos de la autoridad? uno solo, que cada individuo se ligue á sí mismo con los deberes de lealtad (570). Luego toda asociacion libre debe nacer de un consentimiento voluntario, ó sea de un pacto.

622. Este pacto nada tiene de comun con el supuesto *pacto social* de Rousseau, Hobbes y sus secuaces, pues se reduce simplemente á determinar los individuos con quienes hemos de vivir, y para con quienes hemos de practicar los deberes sociales que nos prescribe la humana naturaleza; por cuyo pacto la sociedad no deja de ser obra de la naturaleza, como lo es por ejemplo el matrimonio, asociacion libre sí, pero regulada con sus propias leyes por la naturaleza. Reflexione por su vida el lector en estos dos principios diversísimos de la asociacion, con los cua-

les es fácil deshacer aquel deplorable sofisma que aun hoy en dia forma el engaño de muchos políticos, que una vez que han concedido al pueblo el derecho de elegir á los gobernantes, lo aclaman por soberano y creen haberlo constituido *sui juris*, como diria un legista. Pero una cosa es elegir gobernantes y otra enteramente gobernar; una cosa es tener el derecho de elegirlos, y otra enteramente tener el derecho de gobernar. El derecho de gobernar, como hemos visto, es esencialmente inherente á la sociedad, atendida la naturaleza humana: los electores no hacen sino lo que en otro caso se hace por el *hecho* ó por el *derecho predominante*: de suerte que tan ridículo es llamar pueblo soberano al que tiene el derecho de elegir sus gobernantes, como lo seria llamar soberano al naufragio que obliga á los náufragos á obedecer al príncipe en cuyos dominios vienen á guarecerse, ó al nacimiento que somete ciertos individuos á la potestad del príncipe bajo cuyo reinado llegan á ver la luz. La eleccion, el nacimiento, el contrato etc., son causas de la conjuncion material debajo de este ó aquel príncipe reinante: pero el derecho de gobernar y el deber de obedecer están fundados en la naturaleza social.

623. Mas aunque la naturaleza establece en la asociacion libre, como en cualquiera otra asociacion humana, las leyes fundamentales de la sociedad, bien puede el hombre añadir á ellas otras secundarias y positivas: y la razon de esto es, que los individuos, como son libres ántes del pacto, pueden poner la condicion que quieran al vínculo que contraen, á la cesion que hacen voluntariamente de su plenitud de libertad (415). En lo cual difiere esencialmente esta especie de asociacion de la *natural*, en la que los deberes secundarios nacen por un hecho natural, y de la obligatoria, en la que son impuestos por un derecho predominante.

624. De lo que acabamos de decir es fácil sacar las leyes relativas á la formacion de las sociedades voluntarias.

1.ª Ninguno puede entrar en ellas que no sea *verdadera-*

mente libre, porque se obligaria á lo que no podria cumplir. Es de advertir que la libertad de cada individuo debe determinarse por muchas leyes que despues indicaremos, las cuales pueden reducirse para este propósito á la siguiente: es libre para entrar á formar una sociedad el que puede hacerlo sin violar el derecho de otro.

2.ª *Nadie puede ser compelido á entrar á formarla*: no hay en este punto doctrina alguna más absurda y ridícula, como nota el esclarecido De Haller (*a*), que la *tiranía revolucionaria*, la cual al caer como precipitada desde la cima de los Alpes sobre nuestra Italia, púsole la *obligacion de ser libre*, y de *ligar su libertad con el pacto social*, *con prohibicion de añadir á este pacto ninguna condicion*. Ciego instrumento de los decretos filosóficos, la revolucion obedecia las órdenes de los sofistas que sostenian que todo hombre está *obligado* á entrar en su facticia sociedad civil *voluntaria*.

3.ª Toda persona voluntariamente asociada puede poner á su adhesion las condiciones que quiera, salvas siempre la equidad y la justicia (415).

4.ª La violacion grave de todas estas condiciones puede anular este contrato como cualquiera otro, pero no cuando alguna nueva obligacion viniere á sustituir la que procede del consentimiento libre haciendo este consentimiento *obligatorio* (600). He dicho violacion *grave*, porque si cada leve infraccion justificase la disolucion de los vínculos más fuertes y sagrados de *fidelidad*, el efecto seria mayor que la causa. Y cierto los vínculos con que se forma una sociedad permanente son de todos los pactos puramente humanos los que tienen más fuerza, porque deciden de todos los intereses temporales y de muchas de las más caras afecciones aun del órden moral.

5.ª ¿Y cuándo podrá reputarse grave la violacion de las condiciones? 1.º Cuando quite directamente todo ó casi todo el

(*a*) *Rest. de la Sc. polit.* lib. 1.

bien particular para que fué formada la asociacion voluntaria. 2.° Cuando esta pérdida es cierta, ó puede hacerse cierta: pues tratándose del daño de otro, y daño tal vez gravísimo, la sola probabilidad ó apariencia de ofensa no puede contraponerse á la certeza del derecho opuesto. 3.° Cuando el ofensor está de mala fé, como lo da á entender si reconvenido no desiste; porque en la buena fe no cabe culpa (201), y sin culpa no menguan los derechos entre iguales (606). En tales circunstancias desfallece el consentimiento que dependió de este *bien*; y se deshace por consiguiente el vínculo formado por él. Tambien se destruye por el disenso uniforme de las partes; pues siendo enagenable el derecho no obligatorio (349), bien puede cada uno de los contrayentes con el consentimiento de los demas renunciar al propio derecho y dejar libres á los otros asociados de su respectivo deber.

En suma: libertad en el ingreso, libertad en las condiciones, condicionalidad del vínculo, tales son las tres leyes morales consiguientes á la libertad de la asociacion. Consideremos ahora las leyes fisiológicas que esta sigue en su formacion para deducir luego de ellas otras leyes morales.

625. La asociacion voluntaria no puede llamarse sociedad miéntras no se rija por una autoridad; mas entre hombres *individualmente* iguales en derechos recíprocos (620) no hay razon para que uno de ellos pueda dar la ley; luego la asociacion por sí misma naceria *igual* (519 y sig.), y la autoridad no podria encontrarse sino en el consentimiento de todos. Pero la igualdad *de derechos* no es en la asociacion voluntaria la *causa*, sino únicamente la condicion de ella: su *causa* efectiva es el *bien finito* que cada uno de los asociados espera y solicita (621). Ahora, este bien puede ser para unos de mayor, para otros de menor importancia que la parte de libertad á que respectivamente renuncian en el punto de asociarse. Así por ejemplo, cuando el siervo se busca un amo, juzga menor mal servir que pasar hambre; pero el amo tendria la privacion de sus servicios por un mal menor que la de su propia libertad.

626. En tales casos es evidente que quien tuviera que perder más de lo que ganara, no querria asociarse á tanta costa; mas el que necesita de la asociacion para no perecer, se verá precisado á renunciar á la propia dependencia para obtener aquel mayor bien que la asociacion le promete. Deberá, pues, por necesidad reconocer en el que ménos necesidad tenga de asociarse, una superioridad de derecho nacida *no de la superioridad de hecho* precisamente, sino con ocasion de ella *del consentimiento* de la parte más débil y que más necesidad de asociarse tenga. De este modo la superioridad de *hecho* se convierte con entera justicia en *superioridad de derecho*, aun entre los que son *iguales en derechos* (481); y digo *con entera justicia*, porque el consentimiento fué voluntario y la materia del contrato igual, habiendo obtenido cada uno de los contrayentes el mayor bien que pretendia sacrificando el bien menor.

627. Pero considera bien, gentil lector, *qué cosa* ha sido sacrificada, *á quién*, y *por quién*. El inferior ha sacrificado su independencia, que es la cima de la libertad de que estaba en posesion. ¿Y á quién la ha sacrificado? ¿al superior? no por cierto, la ha sacrificado á la ley indeclinable que quiere que en toda sociedad haya una autoridad. Él sentia la necesidad de asociarse; mas como toda sociedad exige una autoridad, y á toda autoridad corresponde un deber de dependencia, es evidente la imposibilidad de que naciera la sociedad, en no habiendo quien aceptase la dependencia. Ahora bien, la dependencia es un gravámen, luego no puede ser aceptada sino por quien halla en la asociacion alguna ventaja que la compense; ventaja que sólo puede encontrar en ella el más débil, por lo cual debe y quiere aceptar la dependencia. Con lo cual cede á la *necesidad de la naturaleza*, no á la opresion del más fuerte: por su parte este último no hace sino mantener la independencia de que estaba en posesion, y cuya pérdida no le recompensaria igualmente la sociedad.

628. Por donde se ve que la igualdad de derechos indivi-

duales anteriores no produce siempre en la sociedad voluntaria igualdad de *derechos presentes sociales* ó sea de *condicion*, sino sólo igualdad de *inviolabilidad*: sus derechos son todos igualmente *inviolables*, pero la condicion ó sea la cantidad de los derechos relativos puede ser diversa.

¿Y de dónde nace esta diversidad? Todo efecto es proporcionado á su causa: ahora bien, la causa de la asociacion voluntaria es el bien finito á que se aspira: cuanto mayor sea este bien, tanto será más fuerte el vínculo social. Luego el que espera mayor bien, se verá en el caso de aceptar mayor sujecion; aunque este vínculo es claro que no lo forma el *deber* sino el *interes*: el deber se lo impone él mismo *con* su *voluntario consentimiento*. Y esta es la razon de que el deber termine cuando hay *derecho* de revocar el consentimiento, como sucede en los casos de violacion grave de los pactos (624, IV.).

Dos especies de sociedad pueden nacer, pues, de la libre asociacion: sociedades iguales y sociedades desiguales. Consideremos las leyes de entrambas.

ARTÍCULO II.

Leyes relativas á la formacion de la sociedad voluntaria igual.

SUMARIO.

629. *En esta sociedad debe crearse deliberadamente la unanimidad*—630. *sus leyes* 1.ª *ley natural en favor de la pluralidad*; 2.ª *ley positiva que determina tal pluralidad*; 3.ª *tal ley será justa si hace que prevalezca el voto de los más prudentes.*—631. *Epílogo.*

629. Cuando la *necesidad* de algun bien, causa de asociacion, es igual en todos, suele nacer, como hemos dicho, la sociedad igual, en la cual no encuentra la autoridad persona alguna llamada á tenerla en razon de sus circunstancias individuales. La autoridad pertenece, pues, aquí á toda la sociedad considerada *in solidum*, en razon del hecho concreto de la igualdad de los

derechos personales (620). Pero si la autoridad pertenece solidariamente á toda la sociedad, cada uno de sus miembros será de derecho dueño y podrá disponer de ella; y de otra parte si uno hace uso de la autoridad, los otros se verán privados de ella, por ser naturalmente *una*. Cuando más podrian usar todos de ella si estuvieran siempre y *espontáneamente* unánimes; mas esta *espontánea* unanimidad es al cabo *moralmente* imposible, atendida la grande variedad de juicios, afectos, intereses, caractéres (como que de semejante imposibilidad procede cabalmente la necesidad de que haya quien mande) (426). Luego la *naturaleza* de los ánimos asociados entre sí no puede *por sí sola* poner en ejercicio la autoridad social. Mas porque sin la influencia *activa* de la autoridad no puede subsistir la sociedad, conviene que toda sociedad igual forme *por primera condicion* de su existencia la unanimidad *deliberada*, ó como dicen otros, *artificial*, obligándose á querer lo que quiera cierto número determinado de asociados. Si esta unanimidad no se forma, la sociedad nace muerta.

630. ¿Pero cuáles serán las leyes *morales* que habrán de guiar á los asociados en la formacion de la *unanimidad deliberada*? Conviene notar que el problema puede tener dos sentidos: 1.° cuando leyes positivas no dan el derecho á ninguno de los asociados, ¿cuál es la opinion que debe prevalecer? 2.° ¿á quién conviene determinar por ley positiva el derecho de prevalecer en las públicas deliberaciones sociales? Grande es á todas luces la diferencia que hay entre ambos problemas, pero el primero toca á la justicia, y el segundo á la conveniencia. Así que la solucion de uno es diversa de la del otro.

La ley de la justicia, fundamento de la sociedad, no ve entre los poseedores de igual derecho otra razon de prevalecer que la del *número*; luego si el consentimiento comun no hubiese establecido otros derechos, el número mayor *tiene derecho* para obligar al menor. Para la existencia social es necesario que prevalezca alguna sentencia: luego *si* DEBE *existir la sociedad*, con-

viene que prevalezca una de las dos opiniones; y siendo absurdo que el número mayor ceda al menor, que *el derecho de los más* sea vencido del *derecho semejante* de los ménos, síguese que el número menor está obligado á ceder al mayor, el cual cuanto más se aproxima á la unanimidad, tanto participa más de la fuerza de sus derechos (363): mayormente cuando en igualdad de circunstancias debe presumirse, como observa Romagnosi (*a*), que los más conocen mejor que los ménos el verdadero bien público. Tengamos sin embargo presente que este *predominio natural* supone *poseedores de igual derecho*, y decide las diferencias cuando no ha sido creado ningun derecho positivo en favor de algun sujeto cualquiera. Pero cuando una sociedad consulta el modo de formar una *unanimidad deliberada*, su ánimo es establecer por comunidad de votos un derecho *positivo* en favor de algunos *para mayor bien de la sociedad*. En tal caso la solucion debe fundarse en el *fin*, no en los *derechos*; el derecho debe crearse, pero entretanto guarda silencio. ¿Á qué *fin* mira la ley positiva que debe creerlo? *al mayor bien social*. Es así que el *fin* determina el *acto* (24): luego el mayor bien social es el que debe determinar las condiciones que ha de tener la unanimidad,

Dejemos á los publicistas determinarlo examinando lo que sea más conducente atendida las varias clases de asociados, la variedad de los intereses, las circunstancias de tiempos etc.: dejémosles enumerar las muchas maneras diversas con que pueden darse y recogerse y ponderarse los sufragios. Con la historia en la mano podrán mostrarnos la influencia que tenia por ejemplo en la República romana la deliberacion por centurias ó tribus, en el Concilio de Costanza por naciones ó por individuos, en la Convencion nacional la reunion de los tres Estados, en los Colegios electorales el número de los electores, en las Cámaras constitucionales las varias formas de deliberar. Á nosotros baste recordar que si *el bien público* (*b*) ha de dar la norma para determinar estas

---

(*a*) *Ist. di civ. fil.* l. 1, pág. 631.
(*b*) Salus populi suprema lex.

formas; si para hacerlo es preciso *conocerlo, quererlo y poderlo hacer*, la perfeccion de las leyes que forman la unanimidad social, consiste en hacer de suerte que los asociados sean inducidos á consentir con aquellos á quienes es más usual y natural *conocer, querer y poder hacer el bien comun.* Pero ¡cuán complicadas combinaciones son aquí necesarias! Unos conocen mejor los intereses morales, otros los materiales; este que está falto de *conocimientos*, tiene recta *voluntad*; aquel por el contrario es parcial, pero tiene más inteligencia: los unos podrian, pero no saben; los otros saben, pero no pueden. En suma, el combinar artificialmente las leyes de la unanimidad deliberada de modo que los asociados asientan á los que sepan, quieran y puedan hacer el bien comun, es la obra maestra del publicista legislador.

631. Á nosotros que hablamos aquí no como publicistas sino como moralistas filósofos, bástenos el haber determinado las leyes morales impuestas por la naturaleza misma á los miembros de una asociacion: 1.ª Debe formarse la unanimidad deliberada. 2.ª Cuando otras leyes no la hayan determinado, los ménos deben ceder á los más. 3.ª Si se quiere formarla con leyes justas, debe mirarse en ellas á que prevalezca siempre en las deliberaciones la más sana parte, es decir, la de los que mejor conocen y quieren y pueden obtener el bien público. 4.º La voluntad de estos, reconocida concordemente por auténtica, es ley que obliga á todo miembro de la sociedad.

ARTÍCULO III.

Sociedades voluntarias desiguales.

SUMARIO.

632. *Á estas asociaciones precede dependencia recíproca* de hecho, *y de aquí que nazca una sociedad complicada y condicionada.*—633. *Engaño padecido por Cousin acerca de las constituciones*; *nace de la doctrina del pacto social,*—634. *verdadera idea de los gobiernos constitucionales,* —635. *leyes morales de la sociedad voluntaria desigual* 1.° *libertad de las personas que entran á formarla,* 2.° *libertad en el acto de entrar,* 3.° *libertad en las condiciones,* 4.° *condicionalidad de la obligacion,*— 636. 5.° *situacion del poder.*—637. *Su direccion general y especial.*

632. La asociacion voluntaria desigual parece que está libre de las dificultades expuestas hasta aquí, pues no siendo natural que el más poderoso reciba condiciones forzosas, parece necesariamente árbitro de imponerlas á los que quieran asociarse con él. Mas como el poder del hombre, cualquiera que sea, casi nunca deja de necesitar de otro, acaece de ordinario que el que da la ley en una sociedad voluntaria, jamas la impone con tal independencia que no se vea asimismo en el caso de recibirla; con tanta mayor razon cuanto que si bien es superior *de hecho* de cada uno de los asociados, muchas veces es inferior á todos. En donde se ve cuánto más débil es la superioridad *de hecho* que la *de derecho*, aunque á los ojos del vulgo parezca la primera más excelente que la segunda: *el derecho* hace la ley para mil, como la haria para uno solo, y bien empleado obtiene generalmente obediencia; el poder *de hecho*, que á pocos hace temblar, es casi nulo sobre muchos, ántes bien depende por alguna parte de ellos, y así tiene que venir á entenderse por medio de pactos con los mismos, si desea y espera que le sean de algun provecho.

De aquí resultan claramente las dificultades y complicaciones que acompañan á estas asociaciones, no ménos que á la ante-

rior; tambien aquí procura cada una de las partes, en razon de la libertad que tiene, afianzarla cuanto puede. Esto se ve *en pequeño* en los contratos de servidumbre y de matrimonio, donde el siervo y la mujer dictan respectivamente, aunque inferiores, muchas condiciones; y con predominio tanto mayor cuanto mayor es la necesidad que tiene el señor de ser servido, ó el marido de la dependencia de la mujer. Y miradas las cosas *en grande*, ¿qué otra cosa son las innumerables formas de constituciones que los pueblos imponen á los soberanos, sino asociaciones desiguales de quien poseia ó creia poseer iguales derechos de independencia? Mírense bien esas formas, y se verá que cuanto es menor la necesidad que el pueblo cree tener de soberano, tanto son más duras las leyes que le impone; y como de ninguno otro ha menester ménos que del usurpador, de aquí que sean mayores con él sus exigencias: testigos Enrique I y Guillermo III en Inglaterra (LXXVI).

633. Habiendo considerado Mr. Cousin esta manera de estipulacion entre iguales en el gobierno constitucional con una especie de entusiasmo platónico, prorumpió en una sentencia poco digna en verdad de su reserva política y de su filosofía ecléctica (*a*):—«Durante largo tiempo no hemos conocido otra soberanía que la de la fuerza ó la de la voluntad: reservado estaba á los gobiernos constitucionales consagrar la soberanía de la razon.»—Curioso es el modo como pretende Cousin demostrar su aserto, que no es en realidad sino un insulto lanzado contra todos los gobiernos y contra todos los pueblos monárquicos, insulto que no era de esperar de su prudencia y cortesía; y asimismo un mentís dado *como á la naturaleza*, que por espacio de cuarenta siglos habria gobernado ó con la violencia ó con la arbitrariedad, *así tambien á la historia*, que nos presenta repúblicas y monarcas protestando y mostrándose *realmente* súbditos de la eterna Razon que el Sr. Cousin ve reinar *tan sólo* en los go-

---

(*a*) *Hist. de la phil. mor.* leg. 8.

biernos constitucionales. No es, pues, digna bajo este aspecto su sentencia de un filósofo ecléctico.

Pero su engaño nace de una mudanza acaecida en el mundo político, á la cual son deudores de grandísimo favor los gobiernos constitucionales. Como las doctrinas del *pacto social* hubiesen trasformado las ideas políticas y persuadido muchos pueblos á que eran *naturalmente* independientes (529), conjuráronse estos contra sus soberanos legítimos arrojándolos de sus tronos, ó tratando con ellos de igual á igual, poniéndoles condiciones que afianzasen su conquistada igualdad. Esta igualdad de condiciones, justísima entre derechos iguales, pero injustísima entre derechos desiguales, debió á mi parecer de ser tenida por Cousin por el *reino de la razon*, á lo cual contribuiria quizá el estar dicho autor empapado en las ideas del vulgo acerca de la *igualdad*; de las cuales se infiere que todo gobierno legítimo es necesariamente republicano (525), y que todo gobierno no republicano es ilegítimo. Conforme á esta doctrina, es evidente que el *reino de la razon* comienza en el punto que los soberanos absolutos son despojados de su soberania; aunque á decir verdad paréceme ser este el *reino de la fuerza*, que no el de la *razon*; aun cuando los mismos soberanos se despojasen á sí propios, esta abdicacion voluntaria seria ó generosidad, ó candidez, pero no *justicia* y *razon*.

634. La doctrina que profesamos tiene el medio entre este error y el opuesto, admitiendo muchos casos en que una asociacion, política si se quiere, se forma mediante el convenio de personas iguales *cuanto al derecho* de recíproca independencia, aunque desiguales *de hecho* en razon de sus necesidades y recursos. El lenguaje vulgar ha dado muy rectamente á estas sociedades el nombre de *constitucionales*, porque las leyes de su formacion son *co-estatuidas* ó establecidas de comun acuerdo por todos sus miembros.

635. ¿Y cuáles serán las leyes que la naturaleza establece en semejantes asociaciones? Á las que poco ha indicamos para

toda asociacion *voluntaria*, hay que añadir algunas peculiares á la que se forma libremente entre personas desiguales.

1.ª *Sea libre toda persona asociada*. Pecan de ordinario contra esta ley no solamente los pueblos que alteran las formas por vía de rebelion, sino hasta los filósofos que se ponen á discutir sobre cuál entre todos los gobiernos es el mejor, sin atender á que el mejor gobierno de todos es el *del derecho* (552). Si la política de estos llegara á prevalecer, veriamos á los hijos y á los domésticos discutiendo sobre cuál sea el mejor gobierno de una familia, si el *paterno*, ó si el de pura *amistad*, que hace ó supone iguales á todos los respectivos amigos.

2.ª *Obre libremente al asociarse*, ó lo que es lo mismo, que no entre en esta sociedad compelido por la fuerza ó inducido por el fraude.

3.ª *Libres son ambas partes de añadir condiciones* concernientes al intento que miran al unirse; y porque este intento puede ser muy diverso, no es maravilla que tambien sean muy diversas las formas de estas condiciones (*a*).

4.ª La grave infraccion de las condiciones acaba con el pacto y devuelve á los contrayentes su libertad primitiva.

636. 5.ª En lo que acabamos de decir vése claramente que la autoridad irá naturalmente á fijarse donde sea mayor *realmente* el poder; pero á condicion que en ello vengan libremente los asociados. Podrá ser, pues, el poder del soberano ó una monarquía verdadera, si la comunidad se despojase de toda soberanía, ó una monarquía aparente si el gobernante puede ser residenciado, ó poliarquia si la potestad fuere confiada á muchos, etc.

637. 6.ª Sea el que quiera el soberano, hállase asociado con la mira puesta en un bien propio (621) que espera de la asociacion; bien que le es permitido buscar y obtener por medio de ella. Por donde es doctrina que repugna á la justicia so-

---

(*a*) De ellas trataremos al hablar de las sociedades particulares.

cial no ménos que á la debilidad humana pretender del soberano, bajo el título de *deber*, el total olvido de los propios intereses. Una cosa es la *autoridad*, y otra el *soberano*: la primera es un poder abstracto que no come, ni tiene familia, ni necesidades; mas el segundo es un hombre como los demas, aunque investido de la autoridad suprema. ¿Con qué derecho podrá impedírsele que procure por sus propios intereses, cuando cabalmente está asociado á causa de ellos? *Ponga á salvo los derechos de otro*, y sea por su parte árbitro de ejercitar los suyos en su propio provecho: el bien del soberano entra en el intento social, porque fué el fin á que miró al asociarse, como el bien del pueblo. Distíngase, pues, el fin de la sociedad abstracta del fin de la sociedad concreta: aquel es fin de la naturaleza, este de la voluntad humana.

CAPITULO IV.

LEYES RELATIVAS Á LA FORMACION DE LA SOCIEDAD OBLIGATORIA.

ARTÍCULO PRIMERO.

Sociedad obligatoria en general.

SUMARIO.

638. *Sociedad obligatoria.*—639. *sus leyes primarias: derecho cierto,* moderado, humano.—640. *La sociedad obligatoria es pacífica ó violenta.*

638. Hemos llamado sociedad *obligatoria* á aquella en que la causa de la asociacion es el *derecho* predominante de la persona que ordena la sociedad. Un pueblo vencido en una guerra justa puede ser no sólo *compelido* sino *obligado* por el vencedor á entrar en sociedad con él; un hijo puede ser obligado por su padre á vivir en un colegio; un religioso obligado por su Superior á residir en determinado lugar; toda cabeza de casa que toma un criado para su servicio asócialo con él al resto de su familia: en suma, apénas hay sociedad donde el *deber* no tenga suma influencia: tan falso es que toda sociedad sea hija de la libre voluntad de los hombres (446).

639. Vése claramente por aquí que la ley fundamental de tales asociaciones es la proporcion entre el deber y el derecho, entre el deber y su cumplimiento. Conviene, pues, 1.°, que sea cierto el *derecho* que debe formar la asociacion, como quiera que este derecho tiene que eclipsar el derecho certísimo de la independencia natural; 2.° que aquel derecho sea ejercido de suerte que *no exija más de lo debido*, como fácilmente acaece cuando anda en manos de la fuerza; 3.° que el intento particular de la asociacion no impida el fin universal de la sociedad hu-

mana; pues de otro modo no seria una *aplicacion* concreta, sino una *destruccion* de la *ley de sociabilidad* (437, 494, etc.).

640. Para aplicar bien estas leyes conviene observar que la sociedad obligatoria puede nacer, ó de derechos *pacíficos*, ó de derechos *violentos*; son pacíficos los derechos *naturales* ó *convencionales*, y violentos los derechos de *guerra* y de *conquista*. La aplicacion á una sociedad obligatorio-pacífica de las leyes propuestas no ha menester de particulares advertencias; y así nos limitaremos á tratar de la *violenta*, en la que el derecho, armado con todo el aparato de la fuerza, podria fácilmente trocar por ella sus formas y su accion.

ARTÍCULO II.

Sociedad obligatoria violenta.

SUMARIO.

641. *Análisis del derecho que fuerza á entrar en sociedad obligatoria,*—642. *envuelve la idea de justicia ordenadora,*—643. *y por consiguiente vengadora del órden.*—644. *La autoridad reside aquí en el ofendido.*—645. *Necesidad de este elemento de justicia en el derecho penal.*—646. *En qué sentido exige jurisdiccion el derecho penal.*—647. *Corrígense las inexactitudes de Grocio acerca de este punto.*—648 *de lo dicho se deduce la extension del derecho de asociar.*—649. *Observaciones sobre el* sujeto *á que se aplica cuando es persona moral.*—650. *Las culpas sociales son principalmente de la autoridad.*—651. *La multitud puede ser partícipe de ellas, ora en sus individuos, ora solidariamente.*—652. *Causas eficientes del espíritu público.*—653. *Su influencia en los delitos públicos.*—654. *Aplicacion de tales observaciones al derecho penal.*—655. *Observaciones relativas al doble* fin *del derecho que determina la asociacion.*—656. *Nace de él una doble nocion de esclavitud.*—657. *El derecho que determina la asociacion es moderado por la naturaleza.*—658. *Epílogo.*

641. ¿Cuál es el derecho que forma la sociedad obligatoria *violenta*? Es un derecho nacido de la culpa inferida por el ofensor al ofendido, ó sea de la violacion del órden de las relaciones que tenian entre sí (607). La primera de las leyes poco ha indica-

das, no puede aplicarse si ántes no se determina claramente la extension y la fuerza del derecho. Esto supuesto decidme: ¿cuál es el derecho de la persona ofendida? 1.° reparar el daño sufrido; 2.° impedir su repeticion. Podrá, pues, lo 1.° ser repuesto en su honor obligando al ofensor á ciertos actos humillantes, en su hacienda recobrándola, en su persona obligándolo á los oficios de servidumbre personal, etc. Lo segundo, para impedir que se repita el agravio, podrá privar al que lo ha hecho de tantos medios ó de tanta libertad como sea necesario para su propia seguridad. Todo lo cual es *reparacion del* ÓRDEN de los derechos privados que anteriormente existian entre ambos antagonistas.

642. Pero es de notar que el agresor no sólo ha violado el derecho privado, sino tambien el *órden social* (135). Ahora bien, ¿quién puede dudar de que este órden supone la existencia de un ordenador? ¿acaso puede darse algun efecto sin causa? Pero volvamos á preguntar: este ordenador ó autor del órden que ha sido violado, ¿es realmente ofendido por el trasgresor del mismo órden que ha puesto? Ciertamente, porque puesto impedimento á la causa conservadora en la accion con que conserva el órden que crea, impídese su efecto, el cual es como parte de su sér y de sus derechos. ¿Y cuál es la causa del desórden? la *voluntad depravada*; en la *voluntad* decimos, no en la entidad física del hecho, debemos considerar el desórden. Pues ahora el particular ofendido que ha obtenido la reparacion de su agravio, ha repuesto los *hechos* en su primitivo estado de *órden externo* y de *seguridad*, pero no ha debido hacer nada en la voluntad del trasgresor cuanto al órden social, porque siendo *naturalmente* igual á él, no puede ser su *ordenador*. Queda, pues, por reparar el órden violado por la ofensa inferida al autor de este mismo órden.

643. ¿Y quién lo habrá de restaurar? Nadie puede restaurar el órden sino es su mismo autor. ¿Y *dónde* se hará la reparacion? Donde fué violado, en la voluntad. ¿Y cómo? Oponiendo en favor del órden un estímulo proporcionado al que incitó á la vo-

luntad al desórden; la cual como fuese torcida por un bien que halagó las pasiones (156), razon es que sea combatida de algun mal que las mortifique. La justicia quiere, pues, que el mal de la culpa corresponda al mal de la pena impuesta por el principio ordenador contra la voluntad delincuente. Por este modo aunque la persona ofendida perdone del todo á su ofensor, todavia claman contra él el órden social y su principio ordenador (353 y sig.).

644. ¿Pero en nuestro caso dónde está el ordenador? Yo no veo aquí sino dos individuos que obran el uno contra el otro. Pero su misma oposicion demuestra la relacion que entre ellos hay: luego están unidos con los vínculos de la sociedad universal (322): luego existe entre ellos un principio de autoridad social (420), abstracta, destinada á ordenarlos al fin de la sociedad universal, que es el bien. ¿Y cuál de los dos es el poseedor legítimo de esta *autoridad*? ¿en cuál de los dos llega la autoridad á recibir forma concreta? Es evidente que la autoridad habla por boca del que es superior en derecho, del que sostiene los derechos del órden (*a*). El ofendido está aquí, pues, investido de la autoridad social, y el defensor es naturalmente súbdito suyo; el ofensor deberá ser restituido al camino recto del fin, de donde se ha salido, conforme á las reglas que la prudencia sugiera al ofendido.

645. Esta idea de la superioridad del ofendido respecto al ofensor, y del demérito con que este se atrae el castigo, ó sea el mal de pena que lo restituye al órden; esta idea, digo, es tan natural, tan universal, tan constante, que parecerá quizá á alguno digresion inútil la demostracion que acabo de ofrecer. Pero me he visto precisado á demostrarla para corregir el defecto cometido en esta parte por Romagnosi y otros en el análisis del de-

---

(*a*) Qui habet sanum judicium rationis ex quo possit alterius delictum corrigere quantum ad hoc est superior habendus. S. THOM. 2, v. 23, 3 ad 2 et 3.

recho penal; del cual excluyen todo concepto no ya sólo de *venganza* privada, sino hasta de *justicia vengadora*. La venganza privada es un vicio, porque procura el mal de otro para satisfacer una pasion; mas la justicia vindicativa al imponer una pena sensible pretende ó el bien del mismo á quien castiga (*a*), si lo castiga para tornarlo por la via del arrepentimiento al punto de honestidad que holló, ó el bien de la sociedad si lo castiga para restablecer en el ánimo de los asociados el órden turbado por el delito, en cuanto este delito dice ser verdadero y bueno lo que es falso y culpable. Y en esto, nótese bien, en esto consiste precisamente el *nervio* del derecho penal; pues suprimida la idea de *restaurar en los entendimientos y en las voluntades el órden de la honestidad*, la *pena del reo* llega á confundirse con la *pena del demente ó del bruto*, á los cuales se les aparta de los actos por medio de la impresion *material* de la pena sensible (*a*).

646. Demas de esto convenia el diligente y menudo análisis que hemos hecho para ilustrar algunas ideas de Grocio, que sostiene el derecho de la guerra contra todo el que comete ciertos crímenes *más enormes* contra el órden de la honestidad natural, *aunque no perjudiquen al que mueve la guerra*, y la razon que trae para esto es que en el derecho natural *todo el que no es reo de un crímen enorme*, tiene derecho para castigar al que lo comete, aun sin tener sobre él jurisdiccion *civil*. Al leer esta ocurrencia de Grocio, fácilmente se echa de ver la falta de base, y por consiguiente la incertidumbre y vacilacion de sus doctrinas. Y á la verdad, ¿cuáles son los *delitos enormes*? Grocio pone algunos que le parecen de los más graves: sacrificios humanos, hechos de antropófagos, el hurto, ciertos incestos de grados más próximos, todos los cuales hacen lícita la guerra; por el contrario otros incestos de grado más remoto, el concubinato, la usura no son razon suficiente para mover á guerra. ¿Pero quién le dió á Grocio el derecho de determinar el límite donde comienza la

---

(*a*) De la justicia eterna está escrito *quos diligit corripit*.

enormidad del crímen? ¿Mas podrá el particular castigar *toda* manera de delitos, ó no podrá castigar *ninguno*?—Ya daré á esta pregunta adecuada respuesta en otro lugar; por ahora diré sólo que jamas permito al particular *castigar*, sino sólo *defenderse*; mas porque en el acto de la defensa el particular que la ejercita se torna en superior, de aquí que adquiera no ya una jurisdiccion de *estado civil ficticio* (que yo no admito) sino la jurisdiccion de autoridad natural, que es la misma así en la sociedad más extensa como en la más reducida.

647. Juzgo, pues, inexactas las ideas de Grocio 1.° porque supone que el estado civil no es estado natural; 2.° porque supone lícito castigar sin jurisdiccion, de donde nace la 3.ª inexactitud, ó sea la de permitir estos castigos *indeterminados* con el título de *delitos enormes*. Por el contrario, una vez aclarada la idea de *autoridad* en general, y explicado el modo cómo nace en el hecho mismo de la humana asociacion del deber de *hacer bien á otro*, y cómo comunique sus derechos al que es de hecho ordenador de una sociedad, y por último cómo en el acto primitivo puede considerarse un acto de defensa por parte del ofendido y una reparacion del desórden, es fácil deducir 1.° que en toda sociedad (sea ó no civil) rige naturalmente el derecho penal; 2.° que fuera de la sociedad el derecho penal considerado como defensa pertenece por sí mismo naturalmente al ofendido, mas en la sociedad puede muy bien esta avocar á sí sola el ejercicio de este derecho, como despues veremos; 3.° por el contrario, como restauracion del órden el derecho de castigar no pertenece sino á quien es superior del castigado; 4.° que entre dos personas iguales é independientes, aquel que siendo *ofendido se defiende* en justicia, llega á adquirir el carácter de ordenador, y por consiguiente de superior, y como tal puede tener derecho y deber de castigar habida proporcion al delito; 5.° que si ciertos delitos enormes se castigan lícitamente en pueblos independientes del que los castiga, es porque, como en otro lugar explicaremos, tamaños desórdenes son *una ofensa* de la sociedad natu-

ral universal, y su castigo es por consiguiente una verdadera defensa del que lo decreta y de muchos otros. Sólo del hecho de esta *ofensa* se puede originar la *superioridad* ó derecho ordenador, y sólo por él regularse el derecho de castigar.

648. De lo que se infiere que el *derecho que determina la asociacion* en la sociedad *obligatorio-violenta*, es un derecho de *defensa*, de *seguro*, de *justicia*, nacido de la ofensa evidentemente recibida. ¿Y qué pretende del ofensor este derecho? Puede exigirle 1.° una reparacion proporcionada al derecho violado: 2.° una garantía que ofrezca perfecta seguridad: 3.° un castigo proporcionado al desórden: en esta triple proporcion consiste la base del *derecho* de conquista que constituye una verdadera *obligacion* correlativa á este derecho: fuera de esta base el derecho de conquista se torna en violencia del conquistador, cuya impunidad podrán asegurar la licencia de la victoria y el uso corriente entre poderosos; mas no podrán conferirle el derecho de que carezca. Esta es la razon por qué la conquista no parece á menudo imponer en el principio deber alguno de conciencia: aun siendo justa en sus motivos suele caer en excesos cuanto al modo de hacerse.

649. Á la *prudencia*, no á la *ciencia* política, toca apreciar estas tres proporciones: por nuestra parte sólo añadiremos algunas observaciones relativas al sujeto á que deben ser aplicadas. Este sujeto puede ser una persona física ó una persona moral; en el primer caso nada nos resta que añadir; mas cuando el culpable es una persona moral, una familia, una ciudad, una nacion, ¿hasta dónde llega el derecho de castigar?

650. La sociedad tiene una unidad REAL, aunque no física (V), y por consiguiente una accion *real* comun, la cual si es hecha con advertencia y voluntad libre constituye una obra moral. ¿Pero en quién debe considerarse esta accion? en la persona moral lo mismo que en la física el cuerpo es movido por el alma, la multitud por la autoridad (428, 730). Luego así como en el hombre la culpa es principalmente del alma, así la culpa *social*

es ordinariamente de la autoridad social, sobre la cual deberia por consiguiente caer principalmente la pena. De aquí nace el derecho de quitar á un pueblo, en caso de delito grave, su *independencia* política, la cual es propia de la *autoridad social*, no de los individuos. Mas como la autoridad reside concretamente en alguna persona *física*, que influye en sumo grado sobre la voluntad social, contra esta suele descargar principalmente sus golpes la justicia encargada de castigar una sociedad.

651. ¿Pero carece siempre la sociedad, ó mejor dicho, la *multitud* de culpa en los delitos *sociales*? Nada ménos que eso: no sólo puede ser *toda ella*, moralmente considerada, ó sea en cuanto el mayor número de sus individuos es reputado moralmente por la totalidad de la sociedad (y es cosa cierta que bien puede algunas veces el mayor número tomar parte junto con la voluntad *individual* en los delitos sociales), sino que ademas puede concurrir con una cooperacion mucho más *social*, mucho más *solidaria*, la cual hace por consiguiente en todo rigor dignos de alguna pena á casi todos los individuos, aun á los que *solemos decir* inocentes.

652. Para comprender esto mejor conviene reflexionar que toda sociedad tiene *un espíritu* que le es propio, formado 1.° de la herencia recibida de la sociedad anterior (424); 2.° del fin á que se ordena (442); 3.° de las doctrinas que profesa (458) y de las leyes que la rigen; 4.° de la educacion con que forma las generaciones sucesivas. Los adelantos de la sociedad precedente animados de la tendencia final, son la materia ó digamos la *sustancia* del nuevo sér social: sus doctrinas y sus leyes son las facultades activas; inteligencia y voluntad son la *mente* del nuevo sér: la educacion por último es la facultad que trasmite el espíritu, la vida, el alma de la sociedad.

653. Ahora bien, ¿será necesario explicar la influencia de estos elementos en las determinaciones de una autoridad cualquiera (*a*)? ¿quién hay que no sienta, que no vea la grandeza de

(*a*) «Una fuerza existe que no se puede encerrar en las instituciones... la fuerza de las ideas, de las inteligencias, de la opinion. Aun-

ánimo de que dan muestra aquellas almas fuertes que saben resistir la importunidad del espíritu público en bien de los mismos que corren precipitados á su propio daño?

Justum ac tenacem propositi virum
Non civium ardor prava jubentium...
Mente quatit solida.

¡Qué fortaleza de ánimo la de aquellos príncipes que como el Czar Pedro osan arrostrar *por el verdadero bien comun* la pública reprobacion! ¿no es por ventura la admiracion que les tributamos una medida del grado de fuerza que atribuimos acaso sin advertirlo á la influencia social, y por consiguiente una medida de la culpa social? Ahora, ¿cuál es el individuo que no tiene parte en esta influencia? Fuera del niño que apénas habla, y del loco que delira ¿hallareis *uno* siquiera que no tome alguna parte en los extravíos del espíritu público, que no tenga necesidad de ser corregido, que no merezca ser en alguna manera castigado? Fácil cosa es y muy bello lugar retórico declamar en pro de la inocencia del vulgo; pero el que piensa en la *actividad solidaria* que el espíritu publico ejercita en las revoluciones públicas, halla en el instinto natural con que se atribuyen á todo cuerpo social ciertas culpas mucha más filosofía que en el célebre verso del poeta: *Quidquid delirant reges plectuntur Achivi.* El único que en mi sentir puede reputarse exento de culpa así en lo que toca al *espíritu público* como en cuanto al *delito social*, es aquel que les ha opuesto la parte de influencia que posee *legítimamente* en la actividad social; sí, ese es el único que puede decir: *innocens ego sum*; el único que merece quedar libre de toda pena (*a*).

---

que en la Francia del siglo XIII esta fuerza carecia de medios legales para ejercitar su influencia sobre el gobierno, pero indirectamente no dejaba de obrar.» (*Guizot. Civ. fr.*)

El Sr. Balmes hace ver el modo como el espíritu de la Iglesia abolió toda servidumbre, aunque los individuos no supieran á dónde los conducia la Iglesia. (V. *El Protest. comparado con el Catolicismo*, cap. XV y sig.)

(*a*) Filipo fué alabado por Demóstenes y Alejandro por Plutarco á causa de este discernimiento. (V. Groc. lib. 3, c. 14, §. 1.)

654. De estas consideraciones que miran á la aplicacion del derecho penal en la formacion violenta de la sociedad obligatoria, salen las siguientes consecuencias:

1.ª Aquel que tiene derecho de *castigar*, deberá de ordinario imponer penas *sociales* al delito social, penas *individuales* al delito individual (*a*); y recíprocamente el deber de sujetarse á tal pena dice relacion al sujeto que *peca*; por donde si una *ciudad* es castigada, líbranse de la pena los individuos que de ella se separan; si pasa á formar parte del Estado que la conquista, no es razon vedar *por este concepto* la emigracion á los individuos separadamente considerados: la asociacion es en tal caso *obligatoria* para la ciudad, no para los particulares.

2.ª Aquel que tiene derecho á la *reparacion de los daños* sufridos, deberá cargarlos, lo primero á sus causas más activas é inmediatas; y en segundo lugar á las más débiles y remotas. Así cuando un conquistador quiere indemnizarse de sus gastos, repetirálos más justamente del Erario, en cuanto este alcance á suplirlos, que de los individuos que hacen parte del pueblo conquistado.

3.ª Asimismo deben gravitar mayormente las fianzas sobre los más tenaces y culpables.

655. Pero en todas las operaciones del superior que impone el deber de asociacion, debe dirigirse y determinarse por la tercera ley que acabamos de formular: *el intento particular de la asociacion no debe nunca destruir el intento social natural* (639). La ley me parece evidente, porque ¿de dónde nace en nuestro caso el derecho que determina la asociacion? Nace de la necesidad *esencial* de una autoridad en toda sociedad (496). ¿Y cuál es la razon de esta necesidad? La de coordinar las inteligencias asociadas para conseguir el fin universal (426). Si la autoridad tendiera á impedir este fin, tenderia por consiguiente á destruirse á sí misma.

(*a*) El estrago de Tesalónica, mancha tan bien lavada por la penitencia del gran Teodosio, fué un grave atentado contra esta ley.

656. El poseedor del derecho que determina la asociacion, podrá, pues, buscar en la asociacion, que justamente forma, la propia seguridad, la compensacion de los daños sufridos, la reparacion de su honor, etc.; pero no podrá nunca buscarla por un modo que quite á los súbditos la felicidad á que están llamados por la naturaleza misma del sér social. De donde resulta claro por qué tantos autores han dicho que está prohibida por derecho natural la esclavitud que otros permiten. Los primeros llaman *esclavitud* á la dependencia de un hombre cuyo señor tiene un derecho *ilimitado de usar de él* en su provecho; al paso que los segundos dan el nombre de *esclavitud* á la dependencia de un hombre cuyo señor tiene derecho á usar perpétuamente de sus obras *observando para con el esclavo todos los deberes de la humanidad*. La contradiccion entre tales autores es sólo aparente. Entre los germanos la esclavitud era tal, que bien pudieran envidiarla en nuestros dias muchas personas libres (*a*). Los esclavos de los primeros cristianos, los de los antiguos patriarcas eran como hijos de sus señores, y el nombre de *puer* muestra que estos eran asimismo los sentimientos de los romanos primitivos (*b*). En resolucion, el *derecho que determina la asociacion*, cualquiera que sea, exige que siempre quede á salvo el intento natural de felicidad social.

657. Así que los mismos deberes que Burlamachi con otros muchos autores agotando las fuerzas de su ingenio consideran que debe cumplir el conquistador por virtud de un pacto social fingido, impóneselos claramente la naturaleza; no porque se pensara que «*los vencidos hayan prestado* anticipadamente *un consentimiento tácito* á las condiciones que les impusiera el vencedor *con tal que no fuesen injustas* (*c*)» sino porque la naturaleza establece el derecho de superioridad en cabeza del vencedor, como en la de cualquiera otro, *á fin* de ordenar concordemente las in-

(*a*) TACITO, *de mor. German.*—MULLER, *Hist. univ.*
(*b*) V. GROCIO, J. B. et P. l. 3, c. 8.
(*c*) *Dr. pol.* p. 2, c. 3, §. V. la nota LXX, al n. 529.

teligencias al fin social, y sólo en fuerza de semejante derecho puede *obligar* á los vencidos á formar con él una sociedad nueva.

658. Resumiendo en breves términos cuanto hemos dicho acerca del derecho que produce por medio de una coaccion legítima una sociedad *obligatoria*, repetiremos que este derecho nace de aquel en cuya virtud, tratándose de personas iguales é independientes, puede la persona ofendida exigir de su ofensor reparacion y caucion, é imponerle en calidad de superior una pena proporcionada al delito. La equidad de semejante pena exije, ademas de otros miramientos que explicaremos en el derecho penal, que se distingan las culpas sociales de las individuales, y que á esta distincion correspondan los oportunos remedios. El ofendido por su parte está obligado en su calidad de superior, á cumplir con todos los deberes que le impone la humanidad para con sus súbditos procurando eficazmente su felicidad; si bien esto no le impide proveer tambien directamente á sus *propios intereses*. Y *los súbditos quedan* ántes *obligados* á consentir, como quiera que sea, en *su dependencia política* bajo las condiciones impuestas *conforme á equidad* por su nuevo superior.

CAPITULO V.

DEL GORIERNO DE HECHO.

ARTÍCULO PRIMERO.

Naturaleza y leyes de esta manera de Gobierno.

SUMARIO.

659. *Se propone la cuestion.*—660. *Principios generales de solucion.*—661. *Propiedades morales que de ellos resultan en el soberano* como soberano —662. *y como* hombre *que reina.*—663. *Cuáles entre estas pertenecen al soberano de* mero hecho.—664. 1.° *Puede mantener el órden.*—665. 2.° *Es poseedor, aunque injusto, de la autoridad social.*—666. 3.° *Diferencia entre* poder violento *y* autoridad ilegítima.—667. *No tiene derecho á la defensa de su posesion por razon de su propio bien.*—668. 4.° *No participa de la majestad soberana, pero sí conserva los derechos de la humanidad.*—669. *Epílogo de las leyes morales en el gobierno de hecho.*—670. *Derechos del pretendiente*: 1.° *fáltale la autoridad cívica.* —671. 2.° *Está en posesion de la política.*—672. *Reglas generales para la colision de estos derechos.*

659. Faltaria á la materia que hemos tratado su complemento esencial si no sacásemos sus consecuencias naturales tocante á un punto de derecho público cuya aplicacion puede ser frecuente é intrincada en tiempos como los nuestros, tan alterados y revueltos; ó de otro modo, tocante á una cuestion que puede proponerse tratándose de la asociacion violenta que hasta aquí hemos considerado como producida por un *derecho.* ¿Pero á quién no se ocurre que puede tambien ser producida por un *mero hecho*? ¿y quién no ve que esta diversidad origina una gran diferencia en las relaciones y en las leyes sociales? Podrá, pues, alguno preguntar cuáles sean los principios por donde se debe regular la conducta social en tales casos, en que se muestra una complicacion de asociacion *obligatoria* y de asociacion *natural*: *natural*, porque las víctimas *inocentes* de los tumultos polí-

ticos son irresistiblemente lanzadas, como el náufrago por la tempestad, á un mundo de relaciones imprevistas é involuntarias: *obligatoria*, porque estas relaciones engendran por su misma índole nuevas leyes de conducta moral.

660. La autoridad es un derecho de ordenar que coexiste en la sociedad en fuerza de su misma esencia, y está destinada á imprimir una direccion constante y uniforme á las inteligencias libres asociadas (426). Su fin es, pues, el bien social (437), por cuya razon se fija de ordinario en quien *puede* hacer este bien, en quien es *realmente* superior (477). Mas porque el bien social, como bien de un sér compuesto, exige fuerzas morales y materiales, pueden ocurrir tres casos, es á saber: que una persona tenga la superioridad real ó en entrambas fuerzas, ó sólo en el mero derecho, ó sólo en el simple hecho.

661. En el primer caso la persona realmente poseedora de la superioridad consiguiente al poder de subyugar las ánimos y compeler físicamente los cuerpos, está lo primero obligada por el *deber* de humanidad á emplear su superioridad en el bien comun; á cuyo deber corresponde en el pueblo el derecho de ser regido con equidad y ayudado con eficacia; pero al mismo tiempo tiene la autoridad el derecho consiguiente de mandar lo que reputa convenir al bien comun, y á este derecho es correlativo el deber que tiene el pueblo de obedecer para bien comun: lo segundo tiene *derecho* á no ser despojada, sino al contrario defendida en la justa posesion de la autoridad, y aun ordinariamente la obligacion de defender su propio derecho contra la violencia en razon á la influencia que tiene de ordinario en la felicidad pública (392). Á ese derecho y á ese deber corresponden en el pueblo respectivamente el deber de defenderla, y el derecho de no ser abandonado por ella á la usurpacion ó á la anarquía (*a*). Lo tercero tiene virtud para obtener el bien comun

---

(*a*) En el lib. V veremos si en otras circunstancias es alienable la autoridad.

aun de los resistentes; á la cual corresponde en el pueblo el interes ó la necesidad de la obediencia.

662. Pero no olvidemos que el soberano *tiene* la autoridad, pero no es la autoridad; no es un sér abstracto, sino un individuo humano, y por consiguiente agobiado de todas las *necesidades*, y asistido por todos los *derechos* de nuestra naturaleza; y justamente estas necesidades y derechos le han asociado á sus súbditos exigiendo de él sacrificios y prometiéndole compensaciones. Tiene por consiguiente el derecho de emplear sus fuerzas en defensa de los intereses propios y agenos; á cuyo deber corresponde en el pueblo el deber no sólo de no embarazar la accion de su defensa, pero tambien de ayudarlo en consideracion á su doble sér de hombre y de soberano. Como á *hombre* todos le son deudores de *amor* natural y de la cooperacion que es un deber de humanidad (390); y en particular, los que hubiesen recibido de él salarios privados ú otras mercedes, pues esos juntan con el comun deber una obligacion especial de justicia ó de gratitud. Como á *soberano* deben rendírsele la reverencia, afecto y obediencia que diremos en otro lugar (940), pues así lo pide la autoridad personificada en él; por lo cual hasta sus mismos intereses particulares toman un cierto carácter más digno de respeto, como lo tienen para los hijos aun los derechos comunes de sus padres. Aquí tiene, pues, el lector un como boceto de la *persona* soberana, sea la que quiera, ó individuo ó cuerpo moral, pero considerada en su sér concreto.

663. Suponed ahora en un hombre una superioridad de fuerza puramente material, merced á la cual se haya puesto de *hecho* á la cabeza de una sociedad pública, y observad cuáles serán sus relaciones morales, y qué parte tendrá en los derechos y deberes soberanos enumerados. Y ante todo, ¿pierde la sociedad en tal caso su *sér* social? No. Luego existe en ella *una autoridad* para hacer su bien coordinando sus miembros á la felicidad comun; esa autoridad existe por ley de la naturaleza, y ley *esencial* (425), no ya *solamente moral*. En esto no hay dificultad: esta

nace luego al punto que se intenta determinar en dónde reside semejante autoridad.

664. Á este propósito séame lícito preguntar: ¿Puede realmente la multitud ejercitar la autoridad? No, porque el usurpador oprime la multitud. ¿Puede esta al ménos suspender el ejercicio de la autoridad? Tampoco, porque pereceria en dejando de ser el cuerpo social animado por la autoridad, que es realmente el alma que lo vivifica (429). Ahora bien, ¿quién ejerce en nuestro caso la autoridad, y mueve al cuerpo social por sus caminos? Sin duda es el usurpador. ¿Y por ventura el usurpador que mantiene el órden en la ciudad hace un bien ó hace un mal? Ciertamente hace un bien. ¿Y está obligada la sociedad á recibir el bien de la propia conservacion de manos de quien *sólo* tiene el poder físico de asegurárselo? ¿ó estará obligada á *suicidarse*, si es que no tiene en su mano mudar la esencia de la sociedad? Fácil es entender que la multitud está obligada á salvar el órden social *por respeto al bien de la sociedad*, y que por consiguiente la autoridad *cívica* se encuentra en manos del usurpador por haberla puesto en ellas el derecho que tiene la sociedad misma á la propia felicidad (*a*).

665. Pero si el usurpador manda con *autoridad*, ó sea con derecho de *obligar*, ¿será por esto un verdadero superior á quien se deba obedecer en conciencia? El usurpador es poseedor injusto de autoridad *necesaria*, que administra con ventaja del procomun. Me explicaré. La palabra *poseer* viene de *pos-sedeo*, tengo en mi poder *de hecho*: el poseedor injusto de la autoridad es, pues, aquel que tiene de *hecho*, pero *contra derecho*, el derecho de mandar. Acaso parezca á alguno absurdo que pueda *tenerse un derecho contra derecho* (*b*); pero el absurdo nace de la fórmula elíp-

---

(*a*) V. *Esame Critico*, p. 1, c. 3, § 3 y sig.

(*b*) Nótese que no es lo mismo un *derecho contra derecho* que un derecho *poseido contra derecho*: en otros términos, son cosas diferentes *autoridad injusta* ó derecho de mandar lo que es contrario al órden, y *posesion injusta de justa autoridad* ó sea derecho de mandar cosas jus-

tica, que puede fácilmente aclararse recurriendo á las nociones elementales. Todo derecho nace de un *hecho*, de una relacion cuya verdad es el título del derecho (343): luego poseer un derecho quiere decir poseer una relacion de que semejante derecho nace, ó más claro, es poseer cierta situacion *de hecho*, de la cual se sigue tal relacion moral generadora de tal derecho, de tal *facultad conforme á razon*. Explicada así la proposicion, desaparece la dificultad de poseer un derecho contra derecho, que es poseer contra derecho un título de derecho. Los derechos *reales*, que Benthan censuró sin razon (*a*), nos pueden servir de ejemplo: si un predio tiene un derecho de paso, si una casa tiene el derecho de *estilicidio* ó de *altius tollendi*, el poseedor injusto de la casa ó del predio debe conservar estos derechos, que son derechos de dichas fincas, y por consiguiente de su verdadero dueño, á quien deberia restituirlos íntegramente. Cierto hace mal si no restituye la casa y el predio; pero si sobre no restituirlos hiciese peor su condicion, haria dos males en vez de uno. Pues esto puntualmente es lo que acaece con el que se entra contra justicia en la posesion de una fuerza social á que está anejo el deber, y por consiguiente el derecho de hacer el bien social; ciertamente deberia renunciar á la usurpada corona, pero miéntras tanto que la posea, aunque injustamente, tiene el *deber* y el *derecho* de hacer el bien social, á los que son correlativos en el pueblo el derecho á alcanzar este bien y el deber de no impedirlo. Pero nótese bien, que el *derecho* en el usurpador no es del usurpador sino de la cosa usurpada, de la autoridad social: á esta obedece el pueblo, no al usurpador que la detenta.

666. En el gobierno de hecho hemos visto el *derecho* de gobernar en el órden *civil*, derecho engendrado 1.° de la necesidad social; 2.° de la fuerza (*b*). Por donde se echa de ver la di-

---

tas obtenido por medios injustos. La primera fórmula es contradictoria (495), la segunda no.

(*a*) *Oeuvres* t. III, pág. 339.

(*b*) No comprendió Ahrens estos dos elementos ni la injusticia del

ferencia entre la *violencia* y la *ilegítima autoridad*: esta última tiene derecho á ser obedecida cuando ordena alguna cosa en órden al bien público, aquella no; así por ejemplo, si un capitan de bandoleros manda á otro que deje de robar, este otro pecará si continúa robando, pero no desobedecerá: mas si el mismo mandato le fuese impuesto por la autoridad pública, aun siendo esta ilegítima, seria reo de especial desobediencia. La razon de esta diferencia es que la autoridad pública tiene derecho de mandar, aun cuando el sujeto que la posea no tenga el derecho de poseerla, miéntras que en el otro caso ni el capitan de ladrones es en justicia cabeza, ni su partida tiene derecho ninguno á la propia conservacion, y por consiguiente el primero carece de todo derecho de mando (449), aunque no suela faltarle el *poder* de hacerse obedecer. El capitan, digo, tiene *sólo poder*; el gobierno ilegítimo, ademas del poder, tiene, aunque injustamente, *la autoridad*. Cuando nuestro divino Redentor sacaba del busto de la moneda el deber de obedecer á César, expresaba esta doctrina en términos tan *exactos* como *palpables*.

667. Prosigamos. Todos convienen en que el soberano legítimo, demas de los derechos de la autoridad que posee, tiene *el derecho de poseerla*; de donde se infiere que nadie puede privarlo de ella (*á lo ménos* en el estado ordinario de la sociedad tranquila), ántes por el contrario es innegable el derecho que tiene á defender su posesion y á ser ayudado en su defensa (*al ménos* cuanto en este punto se reconoce á cualquiera otro hombre en la defensa de sus propios bienes) (390). Y es de notar que una cosa es defender *la posesion* de la autoridad, y otra defender el *uso* de ella: en otros términos, una cosa es *mantenerse con el auxilio de la fuerza en el derecho de mandar*, y otra *mantener con la fuerza lo mandado* en virtud de tal derecho. El soberano legítimo

---

segundo, y por esto dijo (Der. pub., p. 345.): «La legitimidad no es una cuestion histórica; un poder puede tener su orígen en hechos no justificados; pero cuando llega á ejercitarse en pro de la nacion, es legítimo.» Legítimo en su ejercicio, sí: en su posesion, no.

tiene derecho á emplear la fuerza y á obtener auxilios en uno y otro caso, así para conservar la autoridad *en su persona*, como para conservar la eficacia *de la autoridad*: ¿Puede decirse lo mismo del usurpador? La diferencia es notoria. El usurpador está ciertamente obligado á conservar la eficacia *de la autoridad* por respetos al bien social (665); mas no *puede racionalmente* seguir teniendo una autoridad que posee contra razon. Se le deberá, pues, de justicia el subsidio de fuerza necesario al órden civil; pero nadie podrá cooperar á mantenerlo en su injusta posesion, sino en cuanto pudiera alguna vez ser turbada injustamente esta posesion para daño de la sociedad (*a*).

668. Demas de los derechos de la autoridad el soberano legítimo tiene derechos en razon de ser hombre, los cuales hace más respetables su misma dignidad. ¿En estos derechos tiene por ventura parte el usurpador? Es *evidente* que en el usurpador el *hombre*, léjos de haber ganado dignidad, la ha disminuido delinquiendo. Con todo á ninguno es dado imponerle la merecida pena, porque miéntras posee la autoridad no está sujeto á ella (*b*). Entretanto como no ha perdido por su delito los derechos de humanidad, los que le sirven y reciben de él estipendios *privados* están obligados á guardarle fidelidad doméstica, y si no cediere esta gratitud en detrimento del bien social, á mostrársele agradecidos los agraciados con sus beneficios tambien *privados*; que si fueren públicos, deben volver á la *autoridad social* de quien dimanan (416), y no imponen *por sí mismos* obligacion alguna á la persona del usurpador.

669. En resolucion, el usurpador es poseedor legítimo de los derechos de humanidad; es poseedor ilegítimo de la autori-

(*a*) Magistrados ó gendarmes, policía y rentas etc. serán, pues, por sí subsidios lícitos; mas volveríanse en ilícitos si fuesen empleados en mantener la usurpacion. Lícito seria al ejército combatir contra un invasor enemigo, mas no contra un aliado del legítimo soberano.

(*b*) En otro lugar veremos la pena que le puede ser impuesta segun el derecho de las gentes.

dad soberana en el órden de las relaciones *cívicas* y *exteriores*; está privado de autoridad en las *políticas*, ó sea en la *razon de Estado*. El pueblo debe, pues, ejercitar en órden á su persona, en todo lo que no esté en oposicion con el bien público, los oficios que exije la humanidad; en órden á la *autoridad* que posee, y por consiguiente al *derecho de mandar* que la misma autoridad le da, debe prestarle obediencia cívica en las cosas que conciernen al bien público; por último debe guardarse de secundar la ambicion y la injusticia en las que dicen relacion al órden político.

670. Hemos examinado los derechos del gobierno de *hecho*: veamos ahora cuáles son los de la persona que fué injustamente despojada de ellos, ó como suele decirse, del *pretendiente*.

Si la soberanía civil está en las manos del usurpador, es claro que no está en las del pretendiente, el cual no puede por consiguiente imponer leyes, ni administrar justicia, ni mandar movimiento alguno contrario al órden que debe reinar en la ciudad; siendo asimismo evidente que, pues carece del derecho de mandar en este órden de cosas, el pueblo no tiene la obligacion de obedecer.

671. Pero el usurpador no ha podido entrar en la posesion de aquella parte de soberanía, ó digamos, de aquellos *derechos* que confieren á un soberano un poder conforme á razon de mover con la propia voluntad la de los súbditos para que le mantengan en la posesion de la autoridad social. Tales derechos continúan siendo del *pretendiente*; siendo uno en la esencia el poseedor legítimo de la autoridad (*a*), no puede haber en este punto dificultad alguna, por más que de hecho se halle la *autoridad* social en manos del usurpador: porque esos derechos no son *de la* autoridad, sino *á la* autoridad; derechos fundados no en el hecho de la asociacion, sino en las circunstancias *indivi-*

(*a*) «¿Qué caractéres distinguen al soberano de derecho? Ante todo »es único, porque no hay sino una sola verdad, una sola justicia, y por »consiguiente un solo soberano de derecho.» (Guizot, lec IX, p. 79).

duales (títulos), por virtud de las cuales la autoridad abstracta se fijó en su *persona*. Y siendo los títulos personales, los derechos duran con la *total* (*a*) identidad de la persona.

672. Nótese sin embargo que á menudo acaecerá en tales circunstancias la colision entre los derechos de la *autoridad* cívica invadida por el usurpador, y los derechos personales del pretendiente. En este conflicto ¿qué derechos deberán de prevalecer? Á primera vista parece evidente la superioridad de los derechos (363) sociales, los cuales, como muchas veces hemos observado, son derechos no del usurpador sino de la sociedad. Con todo, como muchas veces puede este abusar de ellos en pro de la invasion, en cuyo caso no puede protejerle el derecho (667); y como á veces puede el pretendiente ejercitar imprudentemente los suyos, los cuales entrarian en este caso en colision con otros derechos más vigorosos, no parece posible determinar *científicamente* otras leyes generales en esta obra, de suyo harto concisa y elemental. Baste haber establecido como base de las leyes morales:

1.º Que como la autoridad social del órden cívico se halla en manos del usurpador, así se halla en las del pretendiente la autoridad en el órden político.

2.º Que pues ninguna autoridad puede usar, ni aun en defensa de la justicia, de medios que causen ruina, tampoco el pretendiente puede mandar tentativas gravemente peligrosas á los particulares, ni permitir las que amenazan arruinar la sociedad, cuyo *bien* debe con deber general querer y *obrar* (435); ni exigir que se nieguen al usurpador servicios materiales que no se podrian negar sin exponerse á sufrir daños gravísimos (*b*).

(*a*) La persona puede ser idéntica *físicamente*, y diversa *moral* ó *políticamente* considerada. En breve hemos de ver la importancia de esta observacion.

(*b*) San Alfonso Ligorio dice (L. II, n. 74), que en caso de violencia ó temor, se puede ayudar materialmente al usurpador, EXCUBIIS, FOSSIONE, etc. *ex præsumpta legitimi principis licentia.*

3.° Por consiguiente los diversos individuos de la sociedad pueden ser obligados á regularse de diverso modo respecto á los contendientes, segun los mayores ó menores vínculos que les tengan adheridos á uno ú otro órden. Así por ejemplo, en el padre de familia, más dependiente del órden cívico, podrá resultar reprensible en favor del pretendiente lo que el militar, libre de sus lazos, hará con merecida alabanza.

4.° El juramento que liga al súbdito á guardarle fidelidad puramente cívica, será cosa lícita; pero seria ilícito si se hiciese para sostener la invasion (LXXXIII).

ARTÍCULO II.

De los pasos que va dando progresivamente el gobierno de hecho.

SUMARIO.

673. *Génesis y progreso del gobierno de hecho: observaciones generales.*—674. *Su aplicacion. Una sedicion no es gobierno* de hecho.—675. *El gobierno de hecho se prepara en los ánimos en el seno mismo del anterior.*—676. *Tendencia del hecho á legitimarse.*—677. *Investígase si en política ha lugar á la prescripcion.*—678. *Puede darse una manera de prescripcion en favor de la sociedad,*—679. *de otro modo se admitiria un desórden perpétuo*—680. *y prevaleceria un derecho ménos fuerte sobre otro más fuerte.*—681. *El momento de tal prescripcion es el de la imposibilidad de restaurar el órden antiguo.*—682. *Cómo pueda llegar á legitimarse la usurpacion*—683. *en los sucesores.*—684. *Caractéres de la asociacion legitimada.*

673. Pero estas leyes se refieren á un gobierno *establecido*, y establecido por medio de la *violencia*; que esto es lo que entendemos por gobierno *de hecho*: fácil es pues distinguir esta *fase* política así del término que la precede, como de aquel otro que viene despues de ella. Me explicaré. Todo sér criado, físico ó moral, que no sea término inmediato de la creacion, sino *nacido* del universo, criado y ordenado á algun fin trazado por el Criador (6), debe necesariamente resultar de un sér precedente, y pasar por consiguiente por los tres estados de *principio, progreso* y *complemento*. El *principio* consiste en destruir aquel sér prece-

dente, el *progreso* en revestirse de un principio cualquiera de sér, y el *complemento* en llegar al último término del *sér*, destinado á la propia especie; en cuyo término comienza despues la operacion completa específica del mismo objeto, con la cual se mueve á cumplir los designios de la mente creadora. Así por ejemplo, en el órden físico la planta *principia* á ser cuando se va deshaciendo su semilla; cuyo principio se torna en *progreso* con el desenvolvimiento del gérmen, y este progreso se termina ó *completa* cuando la planta llega á tener todo su específico grandor, fecundidad, etc.: ejemplo de esto mismo en el órden moral es lo que pasa al comprador de una cosa, cuyo dominio *comienza* cuando acaba en el que la vende la voluntad de conservarla en su poder, y *progresa* con los pasos que entrambos dan para venir en el contrato (como *esperanzas*, *promesas*, *condiciones*, etc.), y se *perfecciona* ó consuma con el contrato mismo y en la tradicion. Échase de ver que la transicion que pasa en este movimiento progresivo participa siempre de uno y otro término, y que nunca puede presentar un carácter único y determinado. Sólo podemos distinguir sus caractéres sucesivos comparando sus estados diversos en varios puntos de su movimiento progresivo tomados á cierta distancia notable. De aquí que el principio no puede tomar verdaderamente el nombre del sér que vendrá despues, sino mírase *naturalmente* como pura alteracion ó descomposicion del sér que precede, el cual con su fuerza de conservacion (272) resiste á la alteracion. He dicho *naturalmente*, porque si el *arte* pretende con la destruccion del sér primero la existencia del segundo, no hace caso alguno de aquel, y sólo mira á este que ha de ser producido. Así un grano cualquiera tirado en un lugar inmundo pasa, si acaso llega á descomponerse, por *inmundicia*; mas si se arroja en la tierra cultivada por el arte de la labranza, tiénese por *principio* de la planta futura: una plumada es como un borron en una carta pulida; mas tirada de intento por el arte, es el principio de una pintura.

674. Aplicando estas ideas al gobierno, se ve que toda mudanza de él debe de comenzar con alguna alteracion social, á que resiste *enteramente* (429) el principio de conservacion (la autoridad.) En tales circunstancias la razon que produce la alteracion, es todavía un principio totalmente extraño, y más que extraño, contrario al sér social; y de aquí que el esfuerzo de todo el cuerpo moral tiende *naturalmente* (que quiere decir, que todo ciudadano está obligado) á contrastarlo. No se puede decir en tal estado que exista un *gobierno de hecho*; lo que existe es un tumulto, una conspiracion, un acto de opresion, un asesinato: así que á esta primera época no puede aplicarse lo que hemos dicho acerca del gobierno de hecho.

675. Pero si la resistencia social no destruye la fuerza que produce la alteracion de la sociedad (*a*), esta fuerza se irá insinuando poco á poco (y acaso no pueda ser destruida por haber entrañado muy adentro); y por aquí comenzará á tornarse en principio constitutivo de una sociedad diversa, cuyas formas no parecen aun por defuera con determinado color, mas ya se dibujan en el *espíritu público*, y preparan en él una nueva sociedad (*b*). En tales circunstancias un tumulto, una catástrofe, una

---

(*a*) N. B. Las palabras *alterar una sociedad* pueden tener dos sentidos: uno *físico*, otro *moral*. Una sociedad es *físicamente* alterada cuando se insinúa en ella un principio de mudanza contrario á su naturaleza; y lo es *moralmente* cuando se corrompen sus costumbres: esta corrupcion es siempre un mal; mas la alteracion física puede ser un bien, si produce legítimamente la correccion de los vicios de la sociedad precedente. «Es imposible, dice Guizot, discernir y contemplar claramente este primer trabajo; los orígenes de las cosas son de ordinario ocultos, y no se manifiestan sino cuando estas han conseguido grandes aumentos.» (*Civ.* leç. 8, pág. 201.)

(*b*) Esto no lo notan ciertos políticos materiales que se imaginan que la revolucion francesa comenzó con los estados generales, y el protestantismo con la rebelion de Lutero. Hoy parece inútil decir (pues hay tantos que lo repiten) que la revolucion fué engendro del filosofismo, y que la protesta luterana fué preparada por Wicleff y Juan Huss.

derrota determina de repente el estallido, y la nueva sociedad se muestra luego bajo las formas ilegítimas de *gobierno de hecho*; *gobierno*, porque en sus manos están los destinos futuros; *ilegítimo*, porque ha venido á este punto por fuerza, no por derecho: el brazo ha vencido la resistencia física, el interes ha sometido las voluntades; lo cual no basta para establecer el gobierno de derecho, que consiste en el asenso de las inteligencias á la verdad de los títulos de la legitimidad.

676. Pero semejante estado social es cosa violenta, porque en el órden de la naturaleza la autoridad tiende *naturalmente* á reunirse con la superioridad *de hecho* (470); y estando fundada en nuestro caso la superioridad de hecho en la concordia de las inteligencias (675), ya contiene cierto *embrion* de derecho en aquella *verdad* ó en aquella *apariencia de verdad* que las une; de este *principio de sér* nace un principio de tendencia conservadora (272), con la cual hará todo linage de esfuerzos para calzarse con el *derecho* en el trono donde le ingirió la fuerza de las armas y del interes. Y suelen preguntar aquí los publicistas, si llegará por fin el dia en que prescriba la violencia. Que pueda alegar la prescripcion el poseedor de buena fe que durmió tranquilamente por largo tiempo gozando aquellos dominios que parecian renunciados por un poseedor indolente y sin poder, bien se comprende, pues así lo exige el reposo de la sociedad, sin que por esto peligre la honestidad; pero decir que puede adquirirse el derecho de prescripcion con la violencia, que está cierta de su maldad, y cabalmente por el hecho de durar obstinadamente en ella, ¿no parece por ventura alentar el crímen, y cierto el mayor crímen que puede cometerse contra el derecho puramente humano?

677. Muy de desear seria que jamas lograse un delito manifiesto la posesion quieta y pacífica; este es el deseo de la justicia así en la sociedad como en los individuos subordinados, en cuyas manos pone un poder irresistible una *fuerza suprema* en el punto que se junta con la autoridad (derecho *ordenador* de la sociedad). En tal estado seria una solemne injusticia promover

el desórden que daria el triunfo á la iniquidad preparada de antemano con toda clase de medios fraudulentos, y obstinada en su propia malicia, y se lo daria por razon de su misma obstinacion. Con todo, si bien se mira, hay casos en que la proteccion pública abandona de *hecho* al inocente despues de cierto espacio de tiempo, por la imposibilidad de tener por siempre todas las cosas en suspenso, y por la suposicion de que el silencio de largo tiempo es indicio de haber renunciado, junto con la esperanza, el derecho ó el dominio; la larga inaccion es indicio de la impotencia reconocida.

¿Con cuánto más motivo deberemos, pues, de admitir los términos de la prescripcion en el derecho político, donde el no legitimar nunca la violencia feliz se tornaria en obstinacion injusta de la *justicia*? *Obstinacion*, porque seria *constancia contraria al dictámen de la razon* (298); *injusta*, porque causaria la colision del derecho mayor puesto de frente con el menor. Veamos la prueba.

678. En los litigios entre particulares es constancia razonable no dejar triunfante al delito, por más que sea próspero y obstinado, porque la autoridad pública puede en algun modo restituir á su primer estado el derecho ofendido. Pero tratándose del derecho político, la historia y la naturaleza del hombre nos demuestran, que en muchos casos la *fuerza* ayudada del *arte* puede llegar á punto de superar perpétuamente toda resistencia de la legitimidad débil é incapaz. La fuerza infundiendo temores y esperanzas, el arte dándoles un barniz de derecho á los ojos del vulgo y de los interesados, reduce al inocente á la imposibilidad moral de recuperar las primitivas fuerzas. Pretender que una sociedad deba permanecer en un *estado violento* perpétuo *segun la ley natural*, es como decir que la ley natural es violenta, lo cual repugna, y atribuir á la naturaleza *constancia en querer conseguir* lo *imposible*, en lo cual consiste la obstinacion.

Á lo más podria decirse que puede justificarse á la sociedad que cede, mas no al usurpador que permanece en el gobierno po-

lítico. Y á la verdad bien puede la sociedad llegar ántes que el usurpador á la prescripcion en favor del nuevo estado político. En efecto, los derechos políticos, como *medios* destinados á defender una persona en la posesion de la autoridad, no pueden tender jamas á destruir la autorídad (como quiera que en este caso los *medios* harian imposible la posesion de la autoridad, que es su fin): es así que la autoridad vendria á ser destruida si se destruyese el órden social, que es el fin de la autoridad (484), pues es sabido que toda facultad cesa en cesando su fin (23 y siguientes); luego cuando la defensa de los derechos políticos llegase á destruir el órden social, cesaria en la sociedad la obligacion de ejercitarla. El argumento parece rigurosamente concluyente en la *suposicion* de que en determinadas circunstancias ceda en ruina del órden social la firmeza en sostener ciertos derechos políticos. ¿Pero es verdadera semejante suposicion?

679. No sólo es verdadera, sino, en mi sentir, evidente. Todas las instituciones sociales dependen necesariamente unas de otras, como todos los sistemas del organismo animal (nervioso, vascular, muscular etc.), los cuales forman un todo. Ahora bien, en el gobierno de *hecho* esta dependencia queda destruida; luego el gobierno de hecho es un estado de desórden, que al fin ha de dar al traste con la sociedad. Haced esta misma demostracion partiendo de la experiencia, y vereis brillar esta verdad con no menor evidencia: considerad qué es de una sociedad dividida en partidos, uno *legitimista*, otro *contrario*, un tercero *medio* y otros mil *intermedios*, en los que no hay un solo entendimiento, ni una sola conciencia, ni un solo interes que no crea deber de crear un derecho para sí: considerad sus máximas de conducta, la oposicion de sus afectos, las sospechas, los rencores eternos, la ambigüedad de la buena fe, la oscilacion del crédito... Pues suponed perpétuo este estado, conservado por el perpétuo choque de *una fuerza* y de *un derecho* inalterables, segun la hipótesis, y decidme si puede haber paz y felicidad para esa sociedad (*a*).

(*a*) V. *Esame Critico*, cap. 2, *Abolizione dell organismo naturale*, etc.

680. Véase, pues, cómo se deriva de aquí por vía de consecuencia la proposicion que ofrecí demostrar, conviene á saber: que el no admitir la prescripcion tratándose del derecho de la autoridad social, seria una *obstinacion* INJUSTA de la justicia. Llámola *injusta*, porque semejante justicia pretenderia mantener perpétuamente una sociedad en estado deplorable por no privar de su derecho á un individuo, que ha perdido el uso de él de una manera irreparable. ¿Y de qué derecho? Del de ser autor, careciendo de la fuerza necesaria para ello; de la felicidad á que la sociedad tiene un derecho inalienable, como quiera que este derecho constituye la esencia misma de la sociedad, que no es otra cosa que la *conspiracion* AL BIEN COMUN. Considerad si no el lenguaje que usaria el pretendiente dirigiéndose á la sociedad, si realmente tuviese derecho á su obstinada adhesion: «Yo, diria, tengo derecho á labrar vuestra felicidad; pero me falta poder para esto. Vosotros teneis derecho á ser felices; pero no podeis esperar que sea cumplido por mí. Renunciad, pues, á vuestra felicidad, para conservar en mi persona el derecho de haceros felices.» ¿No seria por cierto este discurso un verdadero delirio?

681. Luego, por conclusion, cuando se ha hecho imposible la restauracion del órden antiguo, no solamente espiran los deberes políticos de los súbditos para con su antiguo soberano, pero ademas está obligado este á renunciar en pro de la sociedad, que de otro modo pereceria, á renunciar al uso de sus derechos políticos. Verdad es que la apreciacion de esta imposibilidad, como la de toda cosa futura é incierta, es susceptible de mucha variedad; mas al fin llega un dia en que hasta la prudencia más tímida la conocerá con entera certeza; y por lo ménos entónces será indubitable la prescripcion política.

682. Bueno será recordar que esta prescripcion tiene lugar para bien de la sociedad; mas tocante al usurpador, ¿no logrará este nunca poseer con justicia la autoridad que supo invadir? El derecho á gobernar pertenecia al *pretendiente*: si este por medio de un contrato *voluntario* se lo cediese, siendo el derecho ena-

genable (de lo que hablaremos en otro lugar), el usurpador adquiriria la legítima posesion del mismo. Tambien se tornaria legítima su posesion si abandonada á sí propia la sociedad á falta de gobernantes legítimos, le confiriese legítimamente la autoridad, que en tal caso vendria á parar naturalmente á su mano. Por último, seria legítima la posesion de ella, si una potencia superior legitimase la invasion; lo cual podria acontecer en ciertos Estados pequeños dependientes en el órden político de otros mayores, y aun en ciertos tratados y confederaciones, como veremos en el siguiente libro. Pero fuera de estas vías legítimas, la sola prescripcion que existe, milita en favor de la sociedad, y está fundada principalmente en la *necesidad social* de estabilidad, en la *impotencia* del pretendiente, en la *fuerza* del usurpador; esta prescripcion, digo, no puede darle ningun derecho, porque el uso que hace de su fuerza es, en nuestra hipótesis, *contrario á la razon*; y la razon violada produce *deberes*, no derechos; hace inferior, no superior al que la viola.

683. Sólo en los sucesores del usurpador, que no han tenido parte en la injusticia, parece posible la legitimacion de la posesion, 1.° por abandono del pretendiente, cuyas esperanzas se van disminuyendo en sus herederos de dia en dia hasta perderse por completo, concluyendo con ellas la voluntad de reivindicar tales derechos; 2.° por la necesidad social, pues podria causar grave detrimento á una nacion el total abandono de la autoridad suprema existente, atendida la dificultad de conciliar los ánimos en la eleccion de nuevo gobierno ó de nuevo gobernante. Pero aquí debemos asimismo repetir, que sin la intervencion de una autoridad legítima es tan imposible determinar el dia en que la violencia pasa á ser derecho, como el momento en que amanece ó es ya de noche. Ese momento debe llegar, y llegado que sea manifestarse; pero la transicion es tan ténue é insensible, que nadie puede fijarlo sino es la legítima autoridad, cuyo es el poder de *crearlo* en virtud del derecho que tiene de mantener el órden (346).

684. En llegando á este punto se echa de ver que el *gobierno de hecho legitimado* toma el carácter de sociedad, ora obligatoria, ora natural, ora tambien voluntaria: *voluntaria*, si fué legitimado por el consentimiento del pueblo: *natural*, si lo fué por el trascurso de tiempo inmemorial y por la sucesion de las generaciones; *obligatoria*, si debe su legitimacion á alguna autoridad legítima ó á algun contrato legítimo con el pretendiente. Las leyes morales relativas á tales maneras de formacion social deberán, pues, de colegirse de lo que respectivamente llevamos explicado: determinar despues cuál sea la naturaleza del nuevo gobierno en razon de su orígen, ó sea si es voluntario ó natural ú obligatorio, toca verdaderamente á la historia, como quiera que esto depende de los sucesos que han dado al poder una existencia legítima.

CAPITULO VI.

GRADOS DE SUBORDINACION ENTRE SOCIEDADES DIVERSAS, Ó SEA DERECHO HIPOTÁTICO.

ARTÍCULO PRIMERO.

Observaciones sobre la naturaleza de tal asociacion.

SUMARIO.

685. *Necesidad de tratar de esta nueva materia.*—686. *Problema que debe aquí resolverse.*—687. *Principios establecidos en otro lugar.*—688. *Todo consorcio tiene su respectivo* sér, *distinto del comun.*—689. *luego debe tener fin, autoridad, operacion* propia.—690. *El sistema hipotático procede de la naturaleza; prueba de* hecho.—691. *Prueba de razon.*—692. *Necesidad de otras subdivisiones.*—693. *Cada consorcio es sociedad.*—694. 1.ª *Ley hipotática: la parte venga en ayuda del todo, y el todo en ayuda de la parte.*—695. *Esta ley supone ya formada la asociacion*—696. *por vía de composicion, ó de division, ó mixta.*—697. *Vínculos entre los individuos en las varias formas hipotáticas.*—698. 2.ª *Ley de organizacion social en el caso de disolucion del todo.*—699. *Su demostracion.*—700. *Consecuencias de la teoría hipotática y su importancia.*

685. Hasta ahora hemos hablado de la formacion de la sociedad considerando solamente la *fuerza* asociadora, que podriamos llamar el *nisus formativus* de la sociedad. Pero el hecho de la asociacion y las leyes que de él resultan pueden recibir gran luz de la consideracion del *sujeto* en que se ejercita su influencia; y así importa mucho detenernos en esta consideracion. La cual tanto es más importante, cuanto que no conozco autor alguno que haya estudiado teóricamente esta materia; por lo cual laméntase con razon Romagnosi de que las doctrinas relativas al derecho municipal permanezcan todavía oscuras y mal fundadas. Si no me engaño, creo poder asegurar que la oscuridad é incertidumbre de aquellas doctrinas no son exclusivas del dere-

cho llamado propiamente *municipal*, sino que se extienden por toda la teoría del derecho de sociedades *subordinadas*, las cuales hacen parte de otra sociedad mayor, en donde tienden reunidas hácia un bien comun. Las leyes de su *subordinacion* no fueron nunca, que yo sepa, contempladas con ojos algun tanto metafísicos; y de aquí la gran confusion de ideas y doctrinas harto peligrosas sobre la formacion y disolucion de la sociedad, sobre los derechos de nacionales y extranjeros, civiles y públicos, etc.

686. El hecho de que debemos dar razon, y cuyas leyes nos proponemos explicar es este.—Toda gran sociedad consta no sólo de individuos sino de otras sociedades menores (llamarémoslas *consorcios*), que tienen sus derechos peculiares, aunque tales que á menudo no pueden ser reconocidos atendiendo al pro comun. ¿Cómo nace esta manera de sociedad? ¿cuál es la relacion de las sociedades menores con la mayor? ¿qué leyes se deducen de la naturaleza de sus relaciones?—Fácilmente caerá el lector en que considerado este problema con tanta generalidad contiene el gérmen de muchas doctrinas especiales relativas á las grandes asociaciones tanto civiles como religiosas; de tal suerte que no ya sólo el derecho *público* sino tambien el *canónico* pueden recibir mayor claridad y consistencia de la recta resolucion del presente problema.

687. Para proceder con órden hagamos memoria de los principios siguientes: 1.° No es posible que se encuentren dos individuos sin hallarse en mútua relacion de amor natural, y por consiguiente conspirando al bien comun, ó en otros términos, *asociados* (314). 2.° Esta asociacion universal, ceñida dentro de ciertos límites por fines particulares (medios de felicidad), forma las leyes fundamentales de las sociedades particulares que de aquí proceden (442). 3.° Toda sociedad tiene su *sér* y su *unidad* del *fin*, principio extrínseco, que determina su especie (24), y de la *autoridad*, principio intrínseco, causa eficiente de sus actos (424). 4.° Toda sociedad particular en tanto subsiste, en cuanto tiene su fin particular, su autoridad, su accion propias (442 y 446).

688. Con estas nociones fundamentales el hecho universalmente observado de la subordinacion de varias sociedades (á que llamaremos *asociacion hipotática*) nos presenta á primera vista una consecuencia notable: si toda *sociedad mayor* está compuesta de *consorcios*, y si estos consorcios son realmente algo, ó tienen algun *sér*, este sér es diverso del *sér* de la sociedad mayor, porque de otro modo no habria diferencia alguna entre la sociedad compuesta de *consorcios* y la sociedad compuesta de individuos (*a*); y á la verdad, ¿quien no advierte que son cosas diversas una multitud compuesta de dos mil hombres y una legion compuesta de veinte centurias? ¿quién no ve la diferencia que hay entre la carne que está de venta en el matadero, y la que tiene el cuerpo organizado de un animal? En las centurias de la legion veis unidad y organizacion propias que tienden á obtener cierto el fin comun, pero formando un sistema por sí mismo ordenado á determinado fin. En los miembros del animal veis ademas de la forma y de las fuerzas que tienen una unidad de *fin*, de un fin subordinado al fin total, pero concentrado en cada miembro particular justamente en razon de cooperar al mismo fin total. Para bien de todo el animal el ojo ve, el pié se mueve, el oido oye; mas no por ordenarse á dicho bien es el ojo pié, ni el pié oido, ni el oido animal; cada miembro tiene su fin, el cual determina su accion, y esta accion mueve necesariamente la organizacion del animal, animada del principio vital, que es tambien *uno*, á ejecutar en bien de todo él su propia operacion (*b*). Por un modo semejante cada consorcio tiene un *sér* que le es propio.

(*a*) No es culpa nuestra la novedad de esta expresion; pues hay necesidad de ella para determinar esta especie de relaciones sociales, como quiera que la palabra *subordinacion* se usa indistintamente para significar toda dependencia ordenada; ni bastaria llamarla *social*, porque este adjetivo no determinaria claramente el sujeto de que se trata: la subordinacion social así expresa la dependencia de las sociedades entre sí como la de los individuos de la sociedad.

(*b*) «Cada órgano está formado para sí y tiene en su propio sér todo

689. Pero siendo el consorcio tambien sociedad, y sociedad particular, de necesidad ha de ordenarse á un *fin*, tener una *autoridad* y ejecutar ciertas *operaciones* peculiares de él conforme á los principios tercero y cuarto arriba formulados (687); sin estos elementos dejaria de tener un sér particular, y confundiríase con el sér comun de la sociedad. Así una familia que perdiese su nombre, sus recuerdos, sus derechos, sus sentimientos, su modo de pensar, ete., se convertiria en una multitud de ciudadanos dentro de la ciudad, ó de hombres iguales en el estado de independencia. Lo mismo puede decirse de toda corporacion, academia, sociedad mercantil, etc., las cuales dejan de existir en el punto de no ordenarse á su *fin*, y de no hacer las *obras* ni seguir por consiguiente la *direccion* que las conducen á él. Por donde es fuerza ó no reconocer consorcio alguno, ó admitir en ellos autoridad, fin y operacion particular distinta de la operacion social del todo (LXXXIV).

690. Interrogando ahora á los hechos si es realmente natural ó positiva esta division de la sociedad en consorcios, oiremos claramente su respuesta afirmativa, pues no hubo jamas ninguna sociedad un tanto extensa sin verdaderas subdivisiones. Podrá ser que el consorcio haya sido anterior ó posterior á la sociedad, pues á veces se forma la division despues de formado el todo, y otras se forma el todo con elementos que ántes andaban separados, que de ambos modos usa la naturaleza así en el órden moral como en el físico; pero jamas se vió una vasta sociedad no organizada en *cuerpos diversos* ó consorcios.

691. El discurso demuestra la necesidad natural de este hecho. Todos los hombres tienen muchas necesidades individuales, para cuya satisfaccion procuran el oportuno auxilio por medio de la asociacion conforme al principio segundo; este auxilio so-

---

»su complemento; así que tiene su ley, sus condiciones, su modo sepa- »rado de existir; y con todo esto la razon de ser de cada parte hay que »buscarla en el todo.» RÉVEILLÉ-PARISE, *Recherches sur le fisique et le moral des gens de lettres* (*Annales de philosoph. Chret.* t. IX.).

cial se debe obtener mediante el concurso de los asociados dirigidos por la autoridad (305). Pero siendo imposible que todos los asociados quieran y tengan aptitud y lugar y tiempo y ocasion de emplearse en beneficio de todos, y no ménos imposible que la persona en quien resida la autoridad suprema conozca todas las necesidades individuales, de necesidad cuando la sociedad es vasta, tienen que agruparse los hombres conforme á las divisiones materiales del espacio, del tiempo, de la capacidad, etc., en varios consorcios, y tener estos de la propia autoridad particular un poseedor y administrador particular que pueda conocer las necesidades individuales de los suyos, y emplear en su remedio las fuerzas del consorcio respectivo (*a*).

692. De donde resulta ser una necesidad de la misma naturaleza la division orgánica de las grandes sociedades en consorcios menores (*b*), pudiéndose demostrar con el mismo raciocinio que si los consorcios menores contuviesen tal número de asociados, que superase con las necesidades las fuerzas de uno solo

---

(*a*) «Lo mejor que puede hacer la autoridad civil, dice Bentham, es fiarse de la prudencia de los individuos en lo que toca á sus intereses personales, que ciertamente entienden mejor que ningun magistrado. Esto no quita que el padre de familia deba suplir lo que falta á la inexperiencia (y podria añadir Bentham á mil otras necesidades de órden) de los que están sometidos á su paternal vigilancia.» (*Obras*, t. 1.°, Uso del poder de la educacion.)

(*b*) Pudieran multiplicarse los ejemplos de hecho cuanto se multiplicaron las grandes asociaciones; pero basten los dos siguientes tomados de Roma y de Aténas: «El imperio ensayó el modo de dar unidad á esta sociedad desparramada... este vasto sistema de despotismo administrativo tendió por todo el imperio romano una vasta red de empleados de todas gerarquías, que ponian todo su empeño en que la voluntad del poder fuese en todo la voluntad de la sociedad, y en que los tributos y las fuerzas de la sociedad fuesen á parar en cambio á manos del poder.» (*Guizot*, leç. 8.)

Aunque algunas sociedades menores estuvieron sujetas á la mayor, como los miembros al cuerpo, con todo cada una de ellas tenia por separado sus propios derechos, y la administracion de las cosas comunes estaba tambien en ellas más ó ménos separada de la república en general. (*Cantú*, *Docum.* leg. Atenas.)

empleado en remediarlas, deberian á su vez de dividirse en otros grupos, siguiendo así en descenso hasta llegar á un número que permita á una sola inteligencia conocer plenamente las necesidades de todos y proveer fácilmente á su remedio con aquellos auxilios *externos* que la sociedad está destinada á prestar (305). Y digo auxilios *externos*, porque procediendo directamente los internos de la benéfica mano del Criador, cuya infinita inteligencia conoce todas las cosas, de Él pueden venir puntualmente sin que haya menester de nadie que le ayude en esto; y así sólo Dios es la autoridad de que tiene necesidad el órden espiritual, y sólo por la revelacion conocemos que aun en este mismo órden ha sido su voluntad distribuir gerárquicamente las operaciones de las inteligencias angélicas; materia que excede los límites de nuestra ciencia.

693. Como se ve, á cada uno de los *consorcios* y *grupos* subordinados debemos aplicar lo que hemos dicho de la *sociedad en general*, pues cada uno de ellos es una sociedad verdadera aunque en pequeño. Todos ellos tienen su fin, su autoridad, su operacion propia; todos ellos pueden ser ó naturales ó violentos ú obligatorios; y todos serian por sí independientes por naturaleza á no formar parte de un todo mayor donde todo pierde su independencia propia y participa de la libertad social... En suma, para decirlo todo en dos palabras, *cada consorcio es una sociedad.*

694. Hasta aquí hemos explicado la primera idea de asociacion *hipotática* (688), cuya naturaleza puede expresarse en forma de principio diciendo que *toda asociacion* EN GRANDE *está compuesta por una necesidad de la naturaleza de otras sociedades menores*. Acaso querrá alguno saber lo que entiendo por *grande sociedad*, y el número de miembros que há menester para llamarse grande. Pero á esta pregunta hemos ya contestado, aunque indeterminadamente, al demostrar nuestra proposicion: es *grande* la sociedad cuyo régimen excede las fuerzas de una sola inteligencia ordenadora. De donde dimana una ley universal, principio de todo el derecho hipotático, ley nacida de la

esencia de estas relaciones: *Todo consorcio debe conservar su propia unidad, de tal manera que no dañe á la unidad del todo; y toda sociedad mayor proveer á la unidad del todo sin destruir la unidad de los consorcios.*—Inútil me parece demostrar esta ley, que es una consecuencia naturalísima de cuanto llevamos dicho en este punto. Y á la verdad la naturaleza quiere (690-1), segun el testimonio de los hechos y de la razon, que toda sociedad vasta conste de sociedades menores; é imponiéndonos una obligacion el querer de la naturaleza porque nos pone de manifiesto los designios del Criador, síguese de aquí que una vez establecida la asociacion, es contrario á la naturaleza de parte de un consorcio cualquiera el acto de separarse del todo social, y por parte de este todo aniquilar el consorcio, miéntras no haya razon alguna que justifique la excepcion que puede padecer esta regla.

695. Espero que nadie me atribuirá el desatinado intento de *obligar* con esta ley á toda sociedad á formar parte de otra sociedad ó todo mayor, ó á dividirse en varias sociedades parciales ó consorcios: dejemos á la *naturaleza*, á las *necesidades*, al *derecho* (599 y sig.) el encargo de asociar los *consorcios* y formar el *todo* social: dada *esta formacion*, lo que decimos es que el consorcio está obligado á tender hácia la unidad del *todo*, y que el *todo* tiene el deber de no destruir el sér de los *consorcios* (*a*).

696. Este sistema hipotático de asociaciones puede formarse de varios modos; pudiendo acaecer ora que los consorcios unidos entre sí den orígen por este *hecho* á la sociedad mayor (lo que suele suceder en la asociacion *voluntaria* producida por la necesidad); ora que la division de una sociedad mayor dé orígen á otras menores (y esto es más comun en las sociedades *obliga-*

(*a*) Esta fué la manía del espíritu revolucionario en todas las partes donde entró: nivelar y destruir toda memoria antigua de ciudades, provincias y estados.

torias producidas por algun derecho predominante en que la autoridad suprema da participacion en sus derechos á magistrados subordinados y los pone al frente de sociedades menores); ora que se unan entrambas formas de subordinacion de suerte que un mismo *todo* social conste de un sistema hipotático producido por vía de *division*, y de otro producido por vía de *composicion*. Este suele ser el estado de las sociedades derivadas, en que el gobierno, cualquiera que sea, adopta para mayor comodidad de su administracion un sistema de autoridades subordinadas encargadas de regir consorcios formados de intento; al paso que en la misma sociedad existen primitivamente otros consorcios orde-nados por circunstancias anteriores á la última division hipotática (*a*).

697. Esta observacion es de mucha importancia práctica en los casos en que nace y espira la autoridad. Al nacimiento del órden hipotático si la sociedad se forma por vía de composicion, esta puede ser obra ora de los individuos, ora de las autoridades particulares: si todos los individuos han formado este vínculo con su personal *voluntad* ó *deber* ó *necesidad*, es evidente que por su mismo hecho quedan obligados en proporcion á la parte que han tenido en él (*b*). Pero si la union es efecto de las respectivas autoridades (como pasa, por ejemplo, en la rendicion de una plaza fuerte, en la confederacion de varias provincias), ¿cuál es el vínculo que obliga á los individuos á formar parte de la sociedad mayor? Es claro que se incorporan á la mayor por virtud de aquel mismo lazo que los tenia unidos en la menor: de modo que si á la menor estaban ligados por *volun-*

(*a*) Romagnosi mostró el grave inconveniente que resulta de *confundir* estos dos órdenes *trocando el que hace cabeza de la familia municipal en comisario regio*. (*Istit. de civ. fil.*, t. 1, pág. 546).

(*b*) «Elegido Ciro por su república como cabeza de la expedicion, escogió otros doscientos como él, y cada uno de ellos escogió otros cuatro, y cada uno de los mil que entre todos componian, sacó de entre el pueblo diez escuderos, diez honderos, diez arqueros.» (CANTÚ *St. univ.*)

tario consentimiento revocable ó por el acto de residir en su territorio, podrán separarse de la mayor, separándose de la menor ó emigrando de su suelo: si á la menor estaban ligados por el *deber* de la obediencia, no podrán por ménos de entrar en la mayor siempre que esta especie de coasociacion esté legítimamente mandada (*a*). En suma, el vínculo que *liga* á los individuos á permanecer en el *todo* social, es el mismo que los ligaba en su respectivo consorcio, y por la misma razon si del todo se separase la autoridad del consorcio, quedarian igualmente separados sus individuos.

Pero cuidado con no confundir el deber de *permanecer* con el de *obedecer*. El primero nace de un hecho concreto (442, 597), y obliga por virtud de un vínculo accidental á vivir en relacion con ciertos individuos determinados; mas el de obediencia nace de la esencia de la sociedad; y por consiguiente, *dado que por efecto del hecho debamos* vivir en aquel *todo* social, deber es nuestro obedecer á la suprema autoridad ordenadora de semejante todo, y deber inmediato de obedecerla como á *principio* del órden social, no ya como participante de la autoridad del consorcio. El consorcio nos fuerza á permanecer; la naturaleza nos obliga á obedecer.

Si la sociedad se formase por el *todo social*, el cual se subdividiera para comodidad de la administracion, entónces es claro que la dependencia de los individuos es en su orígen del *todo*, y por un modo derivado de los consorcios, y así cuando estos se disuelven, vuelven sus miembros á confundirse con el todo y están obligados á permanecer en él.

698. De esta misma observacion nace otra ley importantísima para el órden social; y es que si alguna vez se disuelve

(*a*) «Llega un hombre al rey y se entrega con confianza en sus manos, declarándose por su vasallo; y llega *cum harimannia sua*, es decir, seguido de sus soldados. Aquí tenemos verdaderos Ahrimanes que siendo ya vasallos de aquel hombre entran á serlo, aunque en segundo término, tambien del rey que este toma por soberano.» (GUIZOT, *Civ.*, leç. 33).

por un caso cualquiera el todo social, todas las autoridades (salvo la suprema que faltó, y las que por ella fueron establecidas) continúan en la posesion y deber de proveer al órden público (*a*); sin que por esto entre en posesion cada individuo de la *natural* independencia, como se dió á creer la delirante libertad demagógica. No es este el lugar oportuno para el exámen de sus doctrinas relativas á la decadencia de la autoridad suprema; pues sin necesidad de ellas sabemos por otra parte que puede acaecer el que caiga una autoridad suprema y que deje en la independencia los consorcios que dependian de ella. ¿Cuál es en este caso la ley del órden social? Si la asociacion hipotática fuese *toda ella* dependiente por razon de division (696) de la autoridad caida (como sucedia en las *mesnadas* de la Edad Media, que sólo subsistian por su capitan), entónces ciertamente todo individuo adquiriria si no una verdadera independencia, por lo ménos una igualdad real *respecto de la sociedad disuelta* (prescindo ahora de otros vínculos). Pero cuando un todo social está compuesto de otras asociaciones menores que tienen su propia unidad y su fin y autoridad propios etc., entónces la solucion de aquel supremo nudo no produce otro efecto que el que des-

---

(*a*) Han notado esto dos gravísimos historiadores en la caida del imperio romano, en el cual, observa Cantú, «no se sabia extender la accion de un gobierno central á todas las partes de un vasto imperio. Habia, pues, en los países sometidos á Roma dos poderes, uno supremo, no inclinado á extender su intervencion sino cuando lo reputaba conveniente al bien público; otro ordinario, pues dejábase á las ciudades entender en los negocios civiles y criminales... En llegando á decaer esta suprema y opresora direccion, los diversos cuerpos aspiraban á la independencia congregándose en una especie de régimen federativo.» (*St. univ.*).

Tal es asimismo el lenguaje de Guizot. «Como el imperio se habia desorganizado, cada provincia venia tambien á desorganizarse... la ciudad, elemento primitivo del imperio romano, sobrevivió casi sola despues de la universal ruina (lec. 8). El mundo ha vuelto á su primer estado: ciudades lo habian formado, y ciudades quedaron en definitiva (lec. 2).»

cienda un grado la primacía poniendo en primer término la autoridad que ántes ocupaba el segundo. Á este modo si se disolviese, por ejemplo, la confederacion de los Estados Unidos de América, cada provincia seguiria siendo regida de su propio gobierno, que en tal caso seria el supremo, y si á su vez cesase el de la provincia tocaria la primacía al de la ciudad; y en caso de caer tambien este, le sustituiria el doméstico ó patriarcal, del cual ha ido subiendo la sociedad grado por grado hasta el supremo (*a*).

699. La razon de semejante ley paréceme evidente. Cada *todo social* tiene reunidos los consorcios, pero sin destruir su unidad *natural* (688); subsiste, pues, en ellos su principio ordenador (autoridad), causa de esta unidad; y subsiste en virtud de la asociacion del consorcio (466), y no en virtud de la asociacion total; luego si permanece la asociacion del consorcio despues de la caida del *todo social* y de la *autoridad total*, dura tambien por el mismo caso la autoridad que da al consorcio autoridad y vigor. Luego los individuos y los *grupos* que lo componen, están como ántes ligados por todos aquellos deberes que ligan al súbdito con la autoridad. De modo que así como es difícil que acaezca que en sus últimos elementos se resuelva el compuesto físico, en cambio es raro el caso de que una sociedad se descomponga en individuos aislados y libres.

700. Si esta doctrina mereciese la aprobacion de los sábios, acaso verán en ella el gérmen de teoremas sociales con que se resuelven por una manera diversa de la usada hasta ahora muchos problemas políticos. Así por ejemplo se verá el principio que determina en las crisis sociales los derechos *políticos*; porque

---

(*a*) Romagnosi (*Ist.* lib. 7, § 1, not. 1) concede á los *individuos todos el derecho de proponer y de obrar* en caso de revolucion. ¿Pero no conoce acaso este autor la sociedad doméstica? Él es sin embargo el mismo que nos dice (pág. 541) que «*la familia se reduce al padre*: en el congreso de los padres consiste *el verdadero principado* de la tribu.» ¿Cómo, pues, abandona al individuo el Estado conmovido?

subsistiendo muchas sociedades secundarias, naturalmente están investidas de tales derechos. Y esta es la razon de que muchas veces sea este derecho devuelto á las cabezas de las familias (sin que el pacto social pueda jamas darnos la razon de esto); porque siendo casi imposible que una sociedad política se resuelva en individuos, es la familia la parte más elemental en que la sociedad (466) suela descomponerse; luego las cabezas de familia son los superiores naturales de una sociedad disuelta, á quienes toca por consiguiente el gobierno de ella. Se verá cómo tiende la naturaleza á conservar el órden social aun donde existen *colegios electorales* y *cámaras*, encargando á las autoridades secundarias el deber de restablecer el órden legítimo. Se verá que cuando en una (696) asociacion hipotática *mixta* cesa el poder supremo, cesa tambien la subordinada série de poderes que de él reciben su fuerza y su derecho, pero no cesan los que la tienen de la naturaleza de los consorcios que sobreviven... Pero dejemos á los sábios seguir sacando corolarios, y pasemos nosotros á examinar las relaciones de las partes en la asociacion hipotática.

ARTÍCULO II.

Leyes de las mútuas relaciones entre las partes de la asociacion hipotática.

SUMARIO.

701. *Primera ley de mútuas relaciones: libertad privada.*—702. *Segunda ley: subordinacion*—703. *tercera ley por la colision de las anteriores;*—704. *la autoridad puede limitar la libertad de los consorcios ordenándolos al bien comun*—705. *cuarta ley: y trasmitiendo á las autoridades especiales la influencia suprema; quinta ley y su respeto*—706. *sexta, la autoridad comun puede á veces penetrar en los consorcios*—707. *para impedir en ellos el desórden de la autoridad especial*—708. *esto no es ofender á la autoridad especial*—709. *ni á la libertad del consorcio.*—710. *Relaciones entre las autoridades menores y la mayor,*—711. *Epílogo. Causas de la sociedad hipotática*—712. *formas: composicion ó division.*—713. *Relaciones.*—714. *leyes.*

701. Aplicando á las partes de la asociacion hipotática y al todo que forman el primer principio de humanidad *haz el bien de otro*, hemos deducido hace poco de la consideracion relativa al *sér* de esa sociedad la 1.ª ley de su accion—Ayude el Todo á la parte, y la parte al Todo,—ó en otra forma—no se desprenda la parte de la unidad del Todo, no absorba el Todo en su unidad la unidad de la parte.—Hagamos algunas explicaciones de esta ley.

¿En qué consiste y de dónde nace la unidad del consorcio? nace de la necesidad de subsidio y direccion inmediata, y de la imposibilidad de que una autoridad extensa entienda en las más pequeñas necesidades particulares (691); consiste en la direccion dada á los miembros del consorcio hácia el fin particular de una autoridad proporcionada. Si pues el Todo debe custodiar la unidad del consorcio, deberá obrar de suerte que este pueda obtener su fin especial bajo su autoridad particular. La facultad que tiene un *sér* de obrar sin necesidad interior se llama *liber-*

tad (617); luego la primera perfeccion en la asociacion hipotática es la *libertad* de los consorcios.

702. Pero esta libertad jamas puede ser total; pues si el consorcio quiere participar del bien del todo, deberá hacer parte de él; ahora bien, toda parte participa de la accion del todo, y por consiguiente depende del todo en la accion; es así que el sér movido en sus operaciones por una causa externa, no es libre: luego el consorcio, cuando obra como *parte* de la sociedad mayor, participa sí de la libertad de esta, mas padece disminucion en la suya propia (619, IV). No es esta sin embargo una verdadera pérdida, ¿pues quién no conoce la ventaja que saca una sociedad menor de participar de otra mayor, si contenta esta con tener su parte, deja á la primera su propio sér y no pretende absorberla quitándole lo que es suyo? ¡De cuántos bienes carece el estado patriarcal comparado con el de ciudad, y este comparada con el político! Libertad dejada á la parte por el todo, concurso voluntario de la parte en la accion comun, hé aquí la primera explicacion de la ley fundamental.

703. Pero este *deber* de concurso entra visiblemente en colision con el *derecho* de libertad privada: ¿cuáles son los límites respectivos de entrambos? La respuesta depende de lo que en otro lugar diremos acerca de las leyes bajo las que toda autoridad imprime direccion al cuerpo social (721 y sig.) Aquí responderemos sólo con ideas generales: primero, que la autoridad comun debe mover los *consorcios* al bien comun, pues sólo ella puede manifestarlo siendo como es la que *únicamente* puede conocerlo completamente. No se me oculta que el talento no es siempre patrimonio de la persona que manda: pero todavía sostengo que *ordinariamente sólo* ella conoce el bien social, 1.° porque sólo ella tiene el deber de conocerlo, 2.° porque *sólo* á ella van á parar todas las reacciones sociales, 3.° porque muchos bienes sociales, bien que tengan un principio en la naturaleza de las cosas, pero no adquieren la razon de bien social *completamente*, si no reciben el sello de la autoridad (346), como quiera

que en la naturaleza de las cosas no tendrian una existencia precisa y determinada. Así es un bien el término de la *menor edad*, pero la naturaleza no ha fijado el dia en que debe concluir; es un bien el *cuño* de la moneda, pero la naturaleza no ha designado sus emblemas y ley; es un bien el culto *social* para con Dios, pero la naturaleza no ha marcado sus ritos. La suprema autoridad tiene, pues, no sólo el *deber* y la *facultad* de conocer lo que precisamente conviene á las relaciones sociales, sino tambien el *derecho* de *determinar* lo que la naturaleza ha dejado indeciso. Luego ella sola, que conoce los propios designios, puede guiar los consorcios al bien comun.

704. *Podrá*, pues, *la autoridad tomar la direccion de los consorcios cuando se trata de dirigirlos al bien comun* (*a*). Tal es la tercera ley que determina los límites de la accion superior sobre la libertad del consorcio. Síguese de aquí, que si bien no debe ingerirse el supremo ordenador en la administracion privada, puede sin embargo tener derecho, cuanto lo requiera el bien general, de saber sus recursos y cargarlos con impuestos, etc.: aunque no le incumbe, como pensó Burlamachi, erigirse en maestro del dogma y de la moral, puede sin embargo emplear su influencia en que no sean pervertidos: aunque no debe curarse de las diversiones que cada cual quiera disfrutar, todavía puede impedir las peligrosas al público. En suma, la autoridad suprema conoce sólo necesidades del todo: luego puede obligar á las partes á que cooperen á su remedio.

705. Pero cuando se trata de aplicar estas disposiciones universales dentro de las sociedades menores á los individuos que hacen parte de ellas, esta aplicacion individual puede hacerla mejor quien mejor conoce los individuos, y está en contacto con ellos. Es así que la autoridad particular se halla en este caso con relacion á sus subordinados; luego de aquí se sigue

(*a*) Merece ser leido á este propósito el c. IV, lib. VIII del *Espíritu de las leyes*.

la 4.ª ley: la accion del supremo ordenador será tanto más eficaz y suave cuando pase á los inferiores por manos de la autoridad subalterna: es así que dicha accion debe ser todo lo más eficaz y suave que sea posible: luego... la consecuencia es clara; y más ó ménos adecuada la han sacado todas las naciones cultas, en las cuales el santuario doméstico fué siempre (más ó ménos) respetado y *por sí* inviolable: en lo cual consiste la libertad *doméstica* (519, VI). Y si esa misma consecuencia no se extendió á más vastos consorcios, la razon de esto se verá en su lugar.

De lo cual se sigue otra ley, á saber, la obligacion impuesta á la autoridad superior de respetarse á sí misma (*a*) aun en la inferior: porque 1.º hablando con propiedad *una* es la autoridad en todo el universo, aunque representada por muchas, y es la Razon eterna: 2.º la autoridad inferior es medio necesario de la superior y participacion natural de ella; y de aquí que envilecer y debilitar la inferior es tambien envilecer y debilitar la superior. Tal es la razon de ser en toda sábia legislacion la autoridad paterna objeto de respeto á los ojos de la civil, y esta asimismo á los de la suprema; y de que los individuos que las mantienen, se revisten de un carácter particular de dignidad, á que debe atenderse mucho para bien comun cuando se enderezan sus yerros, salvándose en lo posible al carácter aun castigando á la persona.

706. Llamé poco ántes inviolable *por sí* al santuario doméstico, porque no son raros los casos en que por *razones accidentales* puede penetrar la autoridad en lo más íntimo de un consorcio cualquiera. Para comprender este bien piénsese que aunque este es *uno* socialmente, pero su unidad es *moral*, esto es, dependiente de la accion *libre* de los individuos, que bien podrian abusando de su libertad romper sus vínculos de un modo puni-

---

(*a*) Hasta de la misma autoridad divina está escrito: *cum magna reverentia disponis nos*. Sap, XII, 18.

ble. Es así que la autoridad suprema está obligada á querer el bien de los consorcios, á custodiar su unidad, á impedir en ellos el desórden (701): luego cuando halla motivo para temer su ruina ó la ve amenazada de algun peligro grave, *puede tener derecho* de acudir á salvarla.

707. Digo *puede tener* derecho, porque no siempre lo tendrá: y á la verdad, ¿no tiene por ventura cada consorcio su autoridad propia, y como tal mucho más suave y eficaz (705) para reparar el daño y evitar el peligro? Luego cuando la autoridad privada ordena con prudencia y quiere con eficacia, no es necesaria ni útil la intervencion de la pública. ¡Mas en cuántos consorcios la autoridad cae en manos ó de imbéciles ó de furiosos, que son, como diria el sagrado texto, leones que desbaratan sus propias familias! (*a*) En estos casos es evidente que la suprema razon *ordenadora* no sólo tiene el *derecho* sino ademas el *deber* de intervenir; y negarlo seria lo mismo que negar que ella es la suprema ordenadora y mantenedora y *pacificadora* de la sociedad; seria en suma quitarle el deber y el derecho de proveer al bien comun.

708. —Pero de esta suerte la autoridad del consorcio no será ya *verdadera autoridad*, ni el consorcio será en tal caso *libre*; ántes una vez privado de su sér propio no será más que una masa de individuos encerrados en ciertos límites del espacio.— Léjos de esto, la autoridad del consorcio no podrá ménos de ser de esta manera verdadera *autoridad*, *pura autoridad*. En efecto, ¿qué cosa es *autoridad*? Es el *derecho de ordenar al bien* una sociedad; luego cuanto ménos esté expuesta al desórden la razon del superior, tanto más *verdadera* y más *pura* es su autoridad. Es así que esta ley hipotática (que llamaremos de *correccion*) impide los desórdenes del superior subordinado: luego por el mismo caso asegura á este una autoridad más *pura*, *verdadera* y *res-*

(*a*) Quasi leo in domo tua subvertens domesticos tuos.

petada: más *pura*, porque estará libre de desórdenes; más *verdadera*, porque será hija de la razon, no de las pasiones: más *respetada*, porque la recta razon, participacion natural de la luz divina, se hace naturalmente respetar.

709. —Al ménos tendreis que confesar que de esta suerte se pierde la libertad del consorcio, pues no se gobierna por sí.— No; aun esto *en gran parte* es falso, y su falsedad nace de confundir dos cosas asaz diversas, *libertad de una sociedad*, y *libertad del que la gobierna*: la libertad de una sociedad consiste en tener en sí misma la causa ó principio de su propia accion *conforme á su naturaleza* (619, VI): es así que la autoridad superior debe sólo contener á la inferior en la accion *desorganizadora*, ó sea contraria á la naturaleza; luego por esta parte en nada se disminuye la libertad del consorcio. Por el contrario, esta libertad se aumenta especialmente en los socios subordinados, en cuyo favor es asegurada la direccion de su *autoridad* inmediata contra las flaquezas de la *humana miseria*. ¿No serian, por ejemplo, harto ménos libres los hijos de un padre caprichoso, si no hubiese sobre la autoridad de este otra autoridad que moderara sus excesos? En la Edad Media, ¿cuál entre sus gobiernos despóticos no habria echado á pique la civilizacion de la sociedad europea, si aquellos monarcas desenfrenados, arrebatados por cualquiera sugestion, ora de la ambicion, ora de la crueldad, ora de la lujuria, no hubiesen hallado dique en la autoridad universal del Pontífice, tanto más recta en la represion de los excesos por medio de la razon, cuanto es mayor su debilidad para cortarlos con la espada? La libertad de una sociedad no consiste en el desenfreno del gobernante, sino en estar libre de impedimentos que se opongan á la accion de un gobierno recto y sábio. La objecion, repito, es, pues, falsa *en gran parte*.

Que si el consorcio ingerido en el todo social es *como tal consorcio* ménos libre en alguna parte (lo que no tenemos reparo en conceder (704)), esto acaece: ó 1.° por la direccion que recibe el consorcio de la suprema autoridad hácia el bien comun del Todo

social, y en este caso la disminucion de la libertad privada es un aumento de perfeccion, como ántes se dijo (619, VI), y de libertad comun: ó 2.° por el abuso del poder superior, en cuyo caso la disminucion de la libertad es una verdadera calamidad, un daño positivo; pero esta calamidad, este daño, nacen no de la subordinacion sino del desórden (y el mismo y acaso peor naceria si el desórden acaeciese, no existiendo poder supremo, en el inmediato, porque este desórden toca más de cerca.) La subordinacion puede, pues, disminuir en el consorcio la libertad ó en cuanto lo subordina al bien comun, ó en cuanto puede ser oprimido por la comun autoridad.

Pero si prescindiendo de la *direccion comun* y de los abusos se considera el *consorcio* en la sociedad mayor reducido á los términos dentro de los cuales recibe libremente de su autoridad especial todos los impulsos que le dirigen á su fin particular; y esta autoridad especial no recibe otras influencias de la suprema, que las que le impiden salirse de su órbita ó fuera del órden de la razon en su particular gobierno; entónces de seguro es eminente la libertad del consorcio, porque no sólo está regulado por su propia autoridad, sino puede decir que esta sólo puede comunicarle impulsos conformes á razon, pues está guiada por un principio superior, al cual debe el consorcio menor mayor perfeccion, y la autoridad subordinada mayor rectitud.

710. De todo lo cual resulta, que siempre que una sociedad menor entra á hacer parte de una mayor, el superior inmediato queda en libertad de labrar su verdadero bien, aunque á condicion 1.° de no impedir por causa de este el bien comun, que tambien lo es para el consorcio, sino ántes hacer que coopere el mismo consorcio al bien comun: 2.° de recibir la oportuna correccion aun en órden al bien particular, cuantas veces lo desatienda; 3.° de permitir en consecuencia la alzada de su autoridad á la superior; 4.° y por consiguiente de no dar sin consentimiento tácito ó expreso de esta autoridad paso alguno que no pueda ser anulado por la autori-

dad suprema en caso de salirse fuera del bien comun. Esta es la razon porque la pena de muerte, que en el estado patriarcal pertenece al padre, pasa casi naturalmente á la sociedad civil, donde la autoridad pública debe poder reparar hasta los excesos de un padre; ¿qué modo habria de hacer esta reparacion tratándose de la muerte impuesta por el padre? ¿ni quién podria solicitar esta reparacion, muriendo el interesado en reclamar? 5.° Podrá la suprema autoridad avocar á sí no sólo estas causas donde el desórden es daño irreparable, sino aun las otras en que, si no irreparable, podria ser comun. Por lo cual á medida que las sociedades se adelantan en la verdadera civilizacion, ó sea en el *órden*, mengua el poder de las autoridades inferiores, siendo avocadas las causas más graves (causas mayores) á la autoridad superior, cuando en medio de la mayor complicacion de relaciones sociales los desórdenes del consorcio pueden tener mayor trascendencia en el órden público.

Todas las limitaciones de la autoridad particular arriba trazadas, y todos los efectos de la asociacion hipotática son producidos por las mismas causas por las cuales es formada toda asociacion, esto es, ó por naturaleza, ó por consentimiento, ó por derecho de asociar (salvas aquellas condiciones y excepciones que puede permitir la naturaleza de las causas de asociacion). De modo que muchas veces el consorcio será asociado por la fuerza de la *naturaleza* á una sociedad mayor, y las leyes de la asociacion deberán deducirse de la naturaleza del hecho y de la *posesion* anterior (611); otras veces por *la libre voluutad*, y entónces podrán los contrayentes determinar las condiciones; otras veces por el *derecho*, y la asociacion seguirá la índole del derecho (621 y sig. 638 y sig.).

711. Condensemos ahora en pocas palabras todo lo que hemos dicho sobre la formacion y las leyes particulares de la asociacion hipotática. Era necesario explicar (686) el *hecho* de tal subordinacion: su razon final la encontramos en la limitacion de las fuerzas humanas, que la hace necesaria: su causa eficien-

te en las mismas causas que forman cualquiera otra asociacion.

712. Sobre el orígen de las relaciones hipotáticas hemos visto que pueden nacer ora con las asociaciones de los individuos, ó bien de las autoridades del consorcio, ó con la division y subdivision de los grandes cuerpos sociales. En la asociacion de los individuos se obliga todo individuo inmediatamente á permanecer asociado; la asociacion de las autoridades secundarias obliga al individuo mediatamente por el vínculo que lo tiene unido al consorcio; la fuerza asociante en las subdivisiones del todo social no es sino la autoridad suprema, cesando la cual cesan los consorcios establecidos por ella.

713. Acerca de las relaciones que nacen de la asociacion hipotática hemos visto que en los individuos nace el deber de obedecer á la autoridad suprema, y el derecho á ser protegido por ella contra los excesos de la autoridad subordinada. En los consorcios nace la relacion de la parte con el todo; y por consiguiente el deber de participar de las cargas, y el derecho de participar del bien comun. En la sociedad mayor nace la relacion del todo con la parte, y por tanto el derecho de usar de ella para comun provecho, y el deber de velar por su existencia y felicidad aun *parciales*.

714. En órden á las leyes que nacen de tales relaciones se ha visto 1.° que la autoridad particular debe proveer libremente al bien de su *consorcio*; 2.° que debe recibir de la suprema y comunicar á sus subordinados los impulsos al bien; 3.° que debe ser restablecida en el órden por la suprema en caso de haberse salido de él; 4.° que entra en lugar del gobierno supremo cuando este llega á faltar, porque no quede la sociedad á merced de la anarquía.

Vése, pues, cuánto influyen estas leyes en el arte de gobernar, y cuánto más recto será un gobierno, cuánto más suave, cuánto más eficaz, con la rigurosa observancia de estas leyes; ¡tan cierto es que el órden establecido en la sociedad es medio infalible de unidad, eficacia y felicidad! (455 y sig.) Pero

no es este el lugar de hacer su aplicacion, pues solamente hablamos de la formacion social y de sus resultados inmediatos.

ARTÍCULO III.

Epílogo de este libro.

SUMARIO.

715. *Necesidad de un principio concreto de asociacion*—716. *dónde se encuentre,*—717. *leyes y autoridad que proceden de él*—718. *superioridad por derecho de correccion*—719. *autoridad de hecho.*—720. *Sociedad individual, sociedad hipotática.*

715. Reduzcamos á breve epílogo cuanto hemos dicho de la formacion de la sociedad. Es deber del hombre asociado cooperar al bien de sus compañeros; pero ¿quién le llama á juntarse en sociedad? Lo llama la naturaleza. Sí; pero la naturaleza no lo llama á unirse con estos más que con aquellos individuos; ni en estas relaciones más bien que en aquellas. Sin embargo, el hombre se encuentra en una sociedad determinada, y no raras veces tan en contra de su voluntad, que si el deber no se lo impidiera, luego la dejaria. Ahora bien, ¿de dónde nace semejante deber?

716. Puede nacer ó de algun hecho de la naturaleza que lo fuerza á vivir con quien él no eligió, ó de la propia voluntad que consultando la utilidad se ligó libremente, ó por el derecho de otra persona que justamente le obliga á vivir en determinada sociedad, ó de más de uno solo de estos principios, que concurren juntamente para hacer más fuerte la union.

717. El mismo principio, bajo cuya influencia se forma la sociedad, dicta sus leyes y determina su autoridad: la naturaleza como expresion de la voluntad creadora; la voluntad humana por libre convencion determinada por las necesidades de los contrayentes; el derecho predominante fundado en los títulos en que se funda su superioridad.

718. Esta superioridad de derecho nace aun entre iguales cuando se ponen por una causa cualquiera en contacto, y nace cuando alguno de ellos, saliéndose de las vias del órden, debe ser restablecido en él por los otros; con mucho más motivo la adquiere el que es ofendido en sus derechos por el delito, pudiendo entónces no sólo volver al órden al delincuente, sino exigir la reparacion del ofensor.

719. Acaece á veces que con menosprecio del derecho es formada por la fuerza una sociedad: ¿podrá subsistir sin gobierno? No: su autoridad esencial será entónces administrada por un poseedor injusto: pero sin que este tenga nunca el derecho de poseerla, ni la sociedad el deber de asegurarle aquella posesion, que habiéndose obtenido por la fuerza, cae con la fuerza misma que la arrebató.

720. Las consideraciones relativas al *derecho asociante* pueden ser notablemente ilustradas por la contemplacion del *sujeto asociado*: como quiera que una cosa es una sociedad de individuos, y otra una asociacion de sociedades. La unidad de los consorcios combinada con la unidad social forman el órden más bello de las sociedades miéntras estas existen, y la seguridad de las partes cuando las sociedades se disuelven.

Hé aquí en pocos rasgos las partes principales de la teoría con que hemos procurado dar razon del nacimiento de las sociedades particulares, y explicar sus principios esenciales. Pasemos ahora á las leyes de la accion humana en la sociedad ya formada.

FIN DEL TOMO PRIMERO.

ÍNDICE.

LIBRO PRIMERO.

DE LA CONDUCTA INDIVIDUAL Ó DEL ACTO HUMANO, CONSIDERADO EN EL INDIVIDUO.

CAPÍTULO PRIMERO.

DEL BIEN EN GENERAL, DE LA FELICIDAD Y DE LA PERFECCION.

CAPÍTULO II.

DEL OBJETO EN QUE SE ENCUENTRA EL BIEN, LA FELICIDAD, LA PERFECCION PROPIA DEL HOMBRE.

CAPÍTULO III.

DE LA LIBERTAD.

CAPÍTULO IV.

DEL SENTIDO MORAL Y SUS PRINCIPIOS.

CAPÍTULO V.

APLICACION DEL SENTIDO MORAL. CONCIENCIA.

CAPÍTULO VI.

CONSECUENCIAS DEL SENTIDO MORAL: RECTITUD Y MALICIA, BIEN Y MAL, VIRTUD Y VICIO.

CAPÍTULO VII.

TENDENCIAS QUE RESULTAN DE LA APREHENSION; Ó DE LA VOLUNTAD, DE LAS PASIONES, DE LOS HÁBITOS.

CAPÍTULO VIII.

MORALIDAD DE LOS ACTOS HUMANOS.

CAPÍTULO IX.

DEBERES: PRIMERAMENTE PARA CON DIOS.

CAPÍTULO X.

DEBERES DEL HOMBRE PARA CONSIGO MISMO.

LIBRO SEGUNDO.

TEORÍA DEL SÉR SOCIAL.

CAPÍTULO PRIMERO.

NATURALEZA DE LA SOCIEDAD.

CAPÍTULO II.

ORÍGEN DE LA SOCIEDAD.

CAPÍTULO III.

NOCIONES DEL DERECHO Y DE LA JUSTICIA SOCIAL.

CAPÍTULO IV.

DESENVOLVIMIENTO DE LOS DERECHOS Y DEBERES SOCIALES UNIVERSALES.

guía de las acciones.—369. Grados de la injuria hecha por el mentiroso 1.° por el daño que hace—2.° por la obligacion de impedirlo.—370. La veracidad es la base de los deberes convencionales,—371. necesidad de la verdad por ser por sí misma bien. —372. Es mala la mentira, pero no el silencio.—373. Deberes relativos á la voluntad de otro: querer su bien—374. no poner obstáculos al logro del sumo bien. *Pública honestidad*—375. concurrir con el honor, amor y cortesía.—376. De la obligacion de amar á los enemigos—377. fundada en la naturaleza.—378. Malicia antisocial de la venganza.—379. Deberes relativos á la vida; conservacion—380. 1.° al defenderse.—381. La muerte en defensa propia no es lícita contra el justo agresor—382. ni contra el injusto, si se puede evitar el efecto de su agresion—383. ó si sólo tira á causarme daño no grande en los bienes—384. ó si puedo desarmarlo, hiriéndole tan sólo.—385. Fuera de estos casos puede darse la muerte al injusto agresor—386. 1.° porque falta al órden, y pierde por consiguiente su derecho—387. 2.° porque obra espontáneamente sin ser forzado por la ley de la necesidad:—388. la persona acometida tiene derecho á combatir los medios del agresor.—389. El derecho de defensa *usque ad mortem* cesa cuando es *inútil* ó *insuficiente*—390. hay derecho al auxilio de los demas.—391. Epílogo del derecho de defensa llevado hasta el punto de dar la muerte—392. Semejante defensa puede ser un *deber* cuando en *otros* es un *derecho*.—393. Del duelo: su orígen—394. su definicion:—395. es contra la ley natural de la defensa:—396 es contra la naturaleza del honor; no supone valor;—397. es supersticioso si presume ser un juicio de Dios.—398. Otro deber de conservacion: sustentarse—399. de él nace el derecho de *dominio*,—400. esto es, 1.° el derecho de tener lo necesario—401. 2.° de no ser privado de él contra su voluntad—402. de *excluir* á cualquiera otro de él, de *usarlo* y *reivindicarlo*;—403. prueba de instinto en favor del dominio natural;—404. el dominio no es enteramente de institucion humana;—405 equívoco de la comunion primitiva de los bienes.—406. Propiedad inmueble: nace del derecho de no servir—407. y de los hechos de *propagacion* y de *necesaria cultura*.—408. La division de los fundos es del estado *natural* no del *nativo*: diferencia de estos dos términos —409. Objeciones. Cultivar es hecho libre. Lo es respecto del individuo, no respecto de la especie humana:—410. se explica una contradiccion aparente de Suarez.—411. Equívoco de la hipótesis de la primera division.—412. Modos de adquirir el dominio. Modos primitivos: *ocupacion* ó *accesion*.—413 Modos derivativos:—414. 1.° voluntario por tradicion—415. contratos gratuitos y onerosos:—416. los primeros no pueden renunciar á la *gratitud*—417. 2.° modo: involuntario,

CAPÍTULO V.

DE LA AUTORIDAD.

CAPÍTULO VI.

DE LA SOCIEDAD EN CONCRETO; SU ÍNDOLE, SU ORÍGEN.

CAPÍTULO VII.

DE LA AUTORIDAD EN CONCRETO.

CAPÍTULO VIII.

GRADOS DE LA AUTORIDAD; SOBERANÍA.

CAPÍTULO IX.

DESENVOLVIMIENTO DE LA SOCIEDAD: SUS FORMAS.

CAPÍTULO X.

DEL PACTO SOCIAL.

CAPÍTULO XI.

EPÍLOGO DE LA TEORÍA DEL SÉR SOCIAL QUE HEMOS PROPUESTO.

LIBRO TERCERO.

DE LA ACCION DEL HOMBRE EN LA FORMACION DE LA SOCIEDAD.

CAPÍTULO PRIMERO.

SOLUCION DEL PROBLEMA FUNDAMENTAL.

CAPÍTULO II.

TEORÍA DE LAS LEYES DE LA ACCION SOCIAL EN EL ACTO DE NACER LA SOCIEDAD NATURAL.

CAPÍTULO III.

LEYES QUE FORMAN LA SOCIEDAD VOLUNTARIA.

ARTÍCULO PRIMERO.

LEYES GENERALES.

CAPÍTULO V.

DEL GOBIERNO DE HECHO.

ARTÍCULO PRIMERO.

NATURALEZA Y LEYES DE ESTA MANERA DE GOBIERNO.

ARTÍCULO II.

DE LOS PASOS QUE VA DANDO PROGRESIVAMENTE EL GOBIERNO DE HECHO.

CAPÍTULO VI.

GRADOS DE SUBORDINACION ENTRE SOCIEDADES DIVERSAS, Ó SEA DERECHO HIPOTÁTICO.

ARTÍCULO PRIMERO.

OBSERVACIONES SOBRE LA NATURALEZA DE TAL ASOCIACION.

ARTÍCULO II.

LEYES DE LAS MÚTUAS RELACIONES ENTRE LAS PARTES DE LA ASOCIACION HIPOTÁTICA.

ARTÍCULO III.

EPÍLOGO DE ESTE LIBRO.

